

replika

112

replika

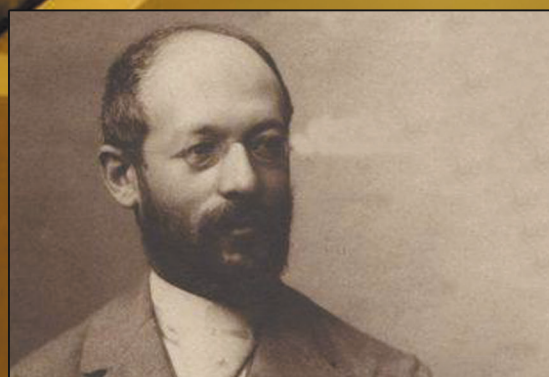
TÁRSADALOMTUDOMÁNYI FOLYÓIRAT

A MODERNITÁS PARADOXONAI

INFORMALITÁSOK



nka
ára: 1990 Ft



112
2019/3
ALAGÚTBAN



replika

TÁRSADALOMTUDOMÁNYI FOLYÓIRAT

2019/3.

112. szám

replika

TÁRSADALOMTUDOMÁNYI FOLYÓIRAT

alapítva 1990-ben

SZERKESZTŐSÉG

Berger Viktor, Fáber Ágoston, Hajdú Zita (szerkesztőségi titkár),
Havas Ádám, Huszár Ákos, Lajos Veronika
szerk@replika.hu

OLVASÓSZERKESZTŐ

Balikáné Bognár Mária

Kiadja a Replika Alapítvány
1038 Budapest, Tulipán u. 11.
Felelős kiadó: Sallay Zoltán
alapitvany@replika.hu

ELŐFIZETÉS

elofizetes@replika.hu

Papíralapú megjelenésünket az NKA, az IBS és egyéni adományozók támogatják.



INTERNATIONAL
BUSINESS SCHOOL



Nemzeti Kulturális Alap

<http://replika.hu>

ISSN 0865-8188

BORÍTÓTERV

Berger Viktor

NYOMDAI ELŐKÉSZÍTÉS

Tükörterem Egyesület, Hajdú Zita

NYOMÁS ÉS KÖTÉS

Robinco Kft., 1089 Budapest, Orczy út 28.
Felelős vezető: Kecskeméthy Péter

Tartalom

Georg Simmel és a modernitás paradoxonai

Blokkszerkesztő: Szabari Vera

Szabari Vera

Simmel, az ismerős ismeretlen – a modern nagyvárosi gondolkodó

Bevezető.....7

Radnóti Sándor

Simmel és a táj9

Berger Viktor

Inklúzió és exklúzió

Georg Simmel individualitáselméletének néhány vonásáról..... 15

Weiss János

Csoport és individualizáció

Georg Simmel halálának századik évfordulójára 29

Hidas Zoltán

A formák és az élet

Georg Simmel és a mindennapok szellemi megmentése 37

Sik Domonkos

Az „idegélet fokozódásától” a „gyorsulás társadalmáig”

Adalékok a depresszió társadalmi fenomenológiájához..... 47

Pál Eszter

Simmel Amerikában: az idegen és a marginális ember..... 63

Rényi Ágnes

Vonzások, tasztítások, átvételek: Simmel francia recepciója..... 77

Szabari Vera

Simmel magyarországi recepciója és a hazai szociológiában játszott szerepe

1960 előtt..... 97

Gyáni Gábor

Ki mindenki adós (és mivel) Simmelnek? 113

Informalítások

Böröcz József

Kistársadalom – kikapuk 123

Havas Ádám és Fáber Ágoston

Az informalítások szociológiája felé

Felhívás replikázásra Böröcz József: Kistársadalom – kikapuk” című írása kapcsán 145

Interjú: Kulturális globalizáció és jazztanulmányok

Havas Ádám

„A radikális kritika soha nem a centrum felől érkezik”

Interjú Bruce Johnsonnal 153

Gender és posztigazság(osság)

Feró Dalma

Gender és igazság(osság), gender mint posztigazság(osság) 167

Vizuális szociológia és morális pozíciók

Bajusz Orsolya

A cukiság mint depolitizáló tényező

Két magyar esettanulmány 189

I Just Called to Say I Love You

Dupcsik Csaba

„A boldogságtól ordítani tudnék”

Fáber Ágoston: Az autotelikus párkapcsolat és a gyerekvállalás

mint „metaprojekt” című tanulmányáról 219

Tóth Olga

Mint egy falat kenyér

Válasz Fáber Ágoston: Az autotelikus párkapcsolat és a gyerekvállalás

mint „metaprojekt” című tanulmányára 235

Abstracts 243

Georg Simmel és a modernitás paradoxonai



Blokkszerkesztő: Szabari Vera

Forrás: Fortepan

Szabari Vera

Simmel, az ismerős ismeretlen – a modern nagyvárosi gondolkodó

Bevezető

Georg Simmel neve sokak számára cseng ismerősen, hiszen a filozófia, a szociológia, a művészettörténet, a vallás, a tér, a divat vagy a gender területei iránt érdeklődő olvasók is találkozhatnak írásaival vagy az írásait felhasználó elméletekkel. Ugyanakkor csak kevesek számára ismert Simmel teljes életműve, munkássága, ami részben magyarázható Simmel sokoldalú érdeklődési körével, valamint azzal, hogy tudományos megállapításai pályája alatt többször átalakultak, korábbi művei több kiadásban, sokszor kiegészítve vagy átírva jelentek meg. 2018 decemberében az ELTE Társadalomtudományi Karán került megrendezésre Georg Simmel halálának 100. évfordulójára való megemlékezésként *A modernitás paradoxonai* című konferencia, melynek célja egy valóban interdiszciplináris közeg megteremtése volt, melyben Simmel gazdag és sokszínű filozófiai, szociológiai, művészettörténeti stb. öröksége és széles körű recepciója került megidézésre. E konferencia előadásából, azok továbbgondolt anyagaiból készült el jelen összeállításunk, melyben reményeink szerint e tartalmi és formai sokszínűséget sikerült írásos formában is megőriznünk és a szélesebb közönség számára is elérhetővé tennünk.

A blokk első írásában Simmel szemléletmódjához híven Radnóti Sándor lehetővé teszi, hogy az olvasó számára idegen vagy nagyon is ismerős tájakra kalandozzon el. Az írás a Simmel által kidolgozott táj fogalmát – és annak előzményeit – elemzi, melyben kitüntetett szerepet játszik az érdeknélküliség és az érdekevezérelt természethasználát elkülönítése, és ahol a táj elsődlegesen mint esztétikai képződmény, (festői) műalkotás jelenik meg.

A következő négy tanulmány a modernitás és individualitás simmeli fogalmát és problematikáját járja körül. Berger Viktor az inklúzió és exklúzió simmeli modelljét, valamint azok kortárs és modern recepcióit tárgyalja. A tanulmány arra a kérdésre is választ kíván adni, hogy a két modell valóban élesen elkülönül-e egymástól, vagy ha nem, miféleképp hangolhatók össze a látszólag egymással ellentétes elképzelések. Ugyancsak az individualizáció problematikáját tárgyalja Weiss János írása, aki Simmel *A társadalmi differenciálódásról* című korai műve alapján tesz kísérletet „a modernitás legkorábbi elméletének” rekonstrukciójára, illetve a simmeli koncepcióban az adornói–horkheimeri „felvilágosodásdialektika” előzményeinek bemutatására. Hidas Zoltán „A formák és az élet. Georg Simmel és a mindennapok szellemi megmentése” című írása az „evilág metafizikájának” simmeli gondolkodásmódját vázolja fel. A szerző értelmezésében a szellemi mozgás kiindulópontja felől az egyéneket közvetlenül érintő személyközi világon át a hozzá kapcsolódó „dolgokkal” együtt halad a kultúra eredendő „tragédiája” felé, végpontja pedig a körülírhatatlanul individuális. Sik Domonkos tanulmánya kettős célt követ. Egyrészt Simmel klasszikus modernitásra vonatkozó, valamint Rosa késő modernitást vizsgáló elemzéseinek felhasználásával az időérzékelés késő modernitásbeli sajátosságait elemzi, másrészt Ratcliff és Fuchs elemzései kapcsán arra a kérdésre keres választ, hogy e fenomenológiai változás miként függ össze a depresszióban megnyilvánuló „társadalmi szenvedéssel”.

A blokk utolsó négy írásában Simmel történeti recepcióját mutatják be a szerzők, egyrészt az Egyesült Államok, Franciaország és Magyarország tekintetében, másrészt a történelemtudomány perspektívájából. Pál Eszter tanulmánya elsősorban Simmel idegenkoncepciójának adaptációját elemzi a korabeli amerikai szociológiában. A tanulmány elsőként vázolja a századforduló amerikai szociológiai közegét, főként az európai elméletek megjelenése és átvétele szempontjából, majd a személyes kapcsolatok és a simmeli fogalmak amerikai környezetbeli alkalmazhatóságát mutatja be. Rényi Ágnes tanulmányában ugyancsak kitér a korabeli francia szociológiai környezet bemutatására, a manifeszt simmeli hatásra, például Durkheim és Mauss Simmelhez fűződő viszonyára, ugyanakkor az úgynevezett látens recepciót is megvilágítja a Pierre Bourdieu műveiben található simmeli hatások és inspirációk felvillantásán keresztül. Szabari Vera írása Simmel 1960 előtti hazai recepcióját mutatja be, elsősorban Lukács és Mannheim szerepét tárgyalva e recepcióban és helyzetüket elemezve a hazai szociológia diszciplináris közegében, mely helyzet hatással volt Simmel magyarországi megítélésére és a szociológia korabeli legitimációs küzdelmeire is. A blokk zárástulmányaként Gyáni Gábor „Ki mindenki adós (és mivel) Simmelnek?” című munkája olvasható, mely részben felvázolja a hazai történelemtudományban lehetséges kapcsolódási pontokat – elsősorban Hajnal István munkásságára fókuszálva –, majd pedig a modern nagyváros historikumának, fogalmi kereteinek kialakításában elemzi Simmel hatását.

Radnóti Sándor

Simmel és a táj

Absztrakt: 1913-as, „A táj filozófiája” című rövid írásában Georg Simmel elsőként jellemezte az újkori természetérzést (*Naturgefühl*) azzal, hogy történelmileg ekkor különül el, individualizálódik és voltaképpen ekkor születik meg a táj fogalma. Ennek feltételeként a természet gyakorlati használatától való eltávolodást, a természethez való kontemplatív viszonyt hangsúlyozta. Szembeállította a tudós, a szántóvető és a stratégia érdekek vezérelte természethasználatát az érdek nélküli természetélvezettel, s ennyiben kanti alapon a táj megkonstruálásának esztétikai sajátosságot tulajdonított. Sajátos vakfolt viszont Simmel gondolkodásában, hogy a pragmatikus sorhoz csatolja „a vallásosan érző természetimádót” is, ezért nem ismeri fel, hogy a táj esztétikai kontemplációjánál semmivel sem jelentéktlenebb vallásos vagy kvázivallásos kontemplációja.

Kulcsszavak: táj, történelmi tájfogalom, esztétikai kontempláció, vallásos kontempláció

Bizonyos aggodalommal tölt el jelentkezésem erre a konferenciára, amennyiben Simmel híres tájtanulmányának kevésbé a szerzője életművében betöltött helye, mint tárgya foglalkoztat. Mindenesetre Simmel sajátos képessége, hogy a mindennapi élet jelenségeiből filozófiai következtetéseket vonjon le, s az ilyesmikkel legalábbis példákat adjon a mindennapi élet filozófiai vizsgálatára. Ebben az esetben abból, hogy „számtalanszor járunk kint a szabad természetben, s figyelmesebben vagy kevésbé figyelmesen, fákat és vizeket, mezőségeket és gabonaföldeket, dombokat és házakat veszünk észre, a fény és a felhőzet ezerféle változatával együtt” (Simmel 1990 [1913]: 99).

Jakob Burckhardt volt, aki talán először jelentette ki, hogy a tájszépség történelmi felfedezése a késő középkor és a reneszánsz teljesítménye (Burckhardt 1978 [1860]: 178 skk.). Ő ezt elsősorban irodalmi és képzőművészeti anyagon vizsgálta, amelyben ekkor jelent meg az önálló tájbárázolás, de ennek okaira nem kérdezett. Simmel az első, aki „A táj filozófiája” című 1913-as írásában az újkori „természetérzés” jelenségét és jellegzetességét a táj fogalmának elkülönülésében és megszületésében megragadta. Ennek a megfigyelésnek van egy diakronikus és egy szinkronikus oldala.

Ami az elsőt, a történelmi metszetet illeti, Simmel inkább csak utal a premodern korszakok érdektelenségére a tájjal szemben. Ez nem a természet iránti érdektelenséget jelenti, hanem egy olyan egységben való szemléletet, amelyben még nem individualizálódott és nem különült el a táj fogalma. Ennek magyarázatában Simmel nem megy tovább, s Joachim Ritter klasszikus – de Simmel úttörő munkáját nem nélkülözhető – tanulmányára maradt a feladat, hogy a *teória* legáltalánosabb formájában találja meg mind a tájszemlélet modern igényének okát, mind elkülönülésének szükségletességét a premodern korszakokban. „A természet szemlélése (teóriája) filozófiailag azt jelenti, hogy benne a szellem a mindent átfogó »egészhez« és »istenéhez« fordul” (Ritter 2007 [1963]: 118). A *teória*, mint a mindent átfogó egész tudománya, nem igényli az elkülönülő táj szemléletét. „A ház fölötti ég és a házat hordozó föld tudatosítása és kimondása megtörténik már azokban a fogalmakban, amelyekkel a *teória* az egészet megragadja. A *teória* így megragadó hatalmánál fogva magába zár minden érzéket...” (Ritter 2007 [1963]: 126).

A második megközelítés, amit szinkronikusnak neveztem, azt a feltételt tartalmazza, hogy aki a tájat mint tájat szemléli, annak nem lehet pragmatikus, teleologikus, felhasználói értelemben vett köze a természet adott darabjához. Simmel – megint csak klasszikusnak nevezhető – definíciója így hangzik: „Táj, állítjuk, akkor jön létre, amikor természeti jelenségeknek a földfelszínen kiterjedt egymásmellettségét sajátos egységgé fogjuk össze, amely eltér attól, ahogyan az okságilag gondolkodó tudós, a vallásosan érző természetimádó, a teleológiai irányultságú szántóvető vagy stratégia ugyanezt a látóteret átfogja” (Simmel 1990 [1913]: 106).

Ezt a szövegrészt tüzetesebb vizsgálatnak vetem alá. Első pillantásra feltűnik, hogy Simmel valami többé-kevésbé nyilvánvaló dolgot állít: aki azért mászik fel egy hegyre, hogy az ellenség állásait kikémlelje, aki egy természeti egység közeteit földtörténeti célból vizsgálja, aki megműveli a földet, az nem tájként viszonyul hozzá – noha természetesen nem lehet kizárni, hogy munkálkodása közben egy időre átvált, és elgyönyörködik a tájban. Ám azzal, hogy Simmel ezt a nyilvánvaló dolgot felismeri, egyben eleget tesz a kanti érdeknélküliség követelményének. Ahhoz, hogy valamit tájként különítsünk el, azonosítsunk, érdek nélkül kell tetszenie. Mielőtt ebből az állításból további következtetéseket vonnánk le, szeretném bemutatni e gondolat két előzményét, amely bizonyára kiegészíthető lenne más példákkal is. Éppen azért mutatom be ezeket, mert az összehasonlításból kitetszik Simmel gondolatának eredetisége.

August Wilhelm Schlegel 1801-ben indított berlini előadásában ezt mondta: „A gondolkodó és cselekvő ember számára az az összeolvadó látszat, amely a tulajdonképpeni táj, meghatározott tárgyak elkülönítésébe megy át; pusztá előtérre válik, amelyben az alakok cselekedni tudnak. A kilátásban a földművelő, az ásványtudós, a földmérő, a tábornok mást és mást lát; csak a muzikális [azaz múzsa] hangulatú ember számára van jelen” (Schlegel 1963 [1801]: 177). Ebben az előzményben a példák hasonlítanak, de a gondolat nem teljesen azonos. Schlegel ugyanis a tevékeny és a szemlélődő élet, a *vita activa*, illetve a *vita contemplativa* ellentétében fogja föl a tájat s rendeli az utóbbihoz, míg Simmelnél a kettő együttesének terméke, amennyiben a táj kimetszése emberi aktivitás, s élvezetéhez a szemlélet éppúgy hozzátartozik, mint az érzés.

John Ruskin 1870-es oxfordi székfoglaló előadás-sorozatában ezt mondta: „Az olyan emberek, akik teljesen vad környezetben, városoktól távol nőnek fel, sohasem találnak gyönyörűséget a táj képeiben. Esetleg gyönyörködnek az állatokban, de még azt is alig: az igazi paraszt nem látja a háziállatok szépségét, csak azokat a tulajdonságokat, amelyek használatosságukat fejezik ki” (Ruskin 1923 [1870]: 35). Ez a megjegyzés megint más vonatkozását emeli ki a komplexumnak: azt, hogy a táj megjelenése civilizatórikus vívmány, mivel el kell távolodni a természettől, urbanizálódni kell, hogy tájvolta megképződjék

Heideggernél is fölmerül a vezérgondolat a *Lét és időben* – már nyilván nem függetlenül Simmel írásától –, de nála a pragmatikus felhasználás és az egységben való szemlélet mintegy időben fölcserélődik és modernitáskritikai, illetve kultúrkritikai színezetet kap: „Az erdő erdész, a hegy kőbánya, a folyó vízierő, a szél a »vitorlákban« szél... Az ilyen természetfelfedés számára azonban rejtve marad az a természet is, amely »él és mozog«, rajtunk üt, mint táj rabul ejt. A botanikus növényei nem árokparti virágok, egy folyó földrajzilag rögzített »eredete« nem »földből előtörő forrás«” (Heidegger 1989 [1927]: 180).

Simmelnél azonban az érdekek vezérelte természethasználát elkülönítése nyilvánvalóan kanti ihletésű, ami azt jelenti, hogy a tájat elsődlegesen esztétikai képződménynek tartja, az esztétikai szemlélet tárgyának. Abban a változatosságban, amellyel egy darab természet tájjá válik, Simmel szerint az teremthet rendet, „ha a tájat a festői műalkotás formájában vesszük szemügyre” (Simmel 1990 [1913]: 102). „Ahol valóban tájat látunk s már nem egyes természeti tárgyak összességét, ott keletkezése közben értük tetten a műalkotást” (Simmel 1990 [1913]: 105). Ehhez a gondolathoz is hozzárendelhetünk egy eszmetörténeti előzményt, a 18. század angol esztétikai gondolkodóinak „picturesque”-fogalmát, amely már az elnevezésében is jelezte, hogy elsősorban azokra a természeti jelenségekre utal, amelyek előzőleg ismert tájfestményekre hasonlítanak, illetve képként, műalkotásként foghatók fel. Simmel törekvése azonban messzebbre vezet, s a lényegében minden emberben meglévő művészi alkotóképessegre mutat rá, amely a tájként való elkülönítés és a tájélvezet elemi formájában is megmutatkozik, noha ezeknek a kulturális gyakorlatoknak a nagyobb része nyilvánvalóan inkább a recepcióra, mint az alkotásra tartozik. Hiszen – gondoljuk meg – gyakran nem is mi alkotjuk meg a tájat, hanem turistajelzések vezetnek ahhoz az előre kijelölt kilátási ponthoz, ahonnan belemerülhetünk a táj szépségébe.

Mindenesetre Simmel esztétikai tájfelfogása befolyásolta Ritter nagy hatású és jelentős, de szerintem túlzottan általánosított gondolatát, amely a természetnek a kopernikuszi felfogásban, azaz az objektív természettudományos természetfelfogásban elveszített szemléletességét és szemléletességét kompenzálta azzal, hogy a ptolemaioszi egész természetet a táj esztétikai formájában megőrizte (Ritter 2007 [1963]: 137).

De Simmel nem tesz olyan erős állítást, mint Ritter, vagy úgy is mondhatjuk, hogy felpuhítja az esztétikai szemléletet. Arról beszél, hogy a táj kivágot, elhatárolás az egységes és határtalan természetből, s ennyiben „idegen a természet fogalmától” (Simmel 1990 [1913]: 100): nem természeti, hanem emberi alkotás. Nem magánvaló, hanem magáért való, méghozzá – mondja – „talán optikai, talán esztétikai, de lehet, hogy hangulati” jellegű (Simmel 1990 [1913]: 100).

Simmel e felsorolásának van azonban egy különös vakfoltja, amely annál is sajátosabb, mert más összefüggésben az itt föltűnően hiányzó fogalmat éppenséggel előkészíti írásában. Ugyanez a vakfolt pozitíve is megjelenik, amikor definíciójában a tudós, a szántóvető és a stratégia mellé fölveszi „a vallásosan érző természetimádót” is (Simmel 1990 [1913]: 106). Simmel példáit korlátlanul lehet szaporítani, teszem azt a földmérő, az erdész, a vadász, a halász, a madarász, az építész, az inzellér, a kertész akadálytalanul beilleszthető lenne a sorba, mint olyan tevékenységekkel foglalkozó ember, amelyekben a természet valamilyen pragmatikus felhasználás tárgyává válik, s ezzel elrekeszti magát a tájjá válás lehetőségétől. De intuitíve érezzük, hogy ebbe a sorba a vallásos természetrajongó nem illik. Hiszen az ő panteisztikus vagy fizikoteológiai, vagy valamiféle teodiceára orientált beállítottsága éppenséggel a tájban mutatkozik meg, amelyre ő istenbizonyítékként tekint.

Mint mondom, ez a vakfolt annál különösebb, mert amikor Simmel a tájképzés mint kulturális gesztus analógiáit veszi szemügyre, azt mutatja ki, hogy ahogyan az általános vallásos érzésből és magatartásból elkülönül az „önálló alakzattá szilárdult” vallás (Simmel 1990 [1913]: 103), ahogyan a mindennapi megismerésből elkülönül a tudomány, ahogyan a mindennapi élet formáló erőiből kiválik a művészet, úgy válik ki, különül el a mindennapi értelemben vett természetből a táj. Éppen ez az oka annak, hogy nem vette észre: a vallásnak más a viszonya a tájhoz, mint a tudománynak, s legalább olyan szoros köze van hozzá, mint a művészetnek. Gondolatmenete ugyanis úgy rekonstruálható, hogy a vallást, a művészetet és a tudományt tekinti a kultúra reprezentatív objektívációinak, amit itt a táj kulturális objektívációjának magyarázatára analógiaként használ fel. A legerősebb analógia a művészet. Feltűnik itt – egészen futólag – Simmel kultúrfilozófiájának fő motívuma, a szellem tragédiája, az az absztrakt és univerzális gondolat, hogy ez a tragédia az egészről való elkülönülés és önálló egésszé való törekvés, az állandó meghasonlás, amit úgy értelmezhetünk, hogy a kultúra szüntelenül olyan igényeket is támaszt, amelyek megvalósíthatatlannak. De Simmel nem veszi észre, hogy a vallás státusza egészen más a modern kultúrában, mint a tudományé és a művészeté, s azt is mondhatjuk, hogy a szekularizáció révén természetesen nem szűnt meg, s korántsem vált jelentéktelenné, de privatizálódott, és mint ilyen, nem alapvető formálója immár a kultúrának. Vallásos érzésként viszont annál nagyobb lehet a jelentősége, s éppen a tájfenomenon az, amely a táj végtelenjében mint végességérzet jelenhet meg, Heideggerrel szólva mint valamiféle előrefutás a halálhoz. Ha ezt kérdésként fogalmazzuk meg, választ – ha egyáltalán – csak a vallásos beállítottság kínál, ezért is nem szűnhet meg a vallás soha, de az érzés és a hatás lehet teljesen vallástalan is, miközben valami transzcendensre, a megismerés határain túlra, érzékfelettire vonatkozik. Vagyis vallástalanul lehetnek, és vannak is vallásos érzéseink és gondolataink, amelyekhez nem vesszük igénybe valamely önálló alakot öltött vallás magatartási normáit, fogalomrendszerét, hitvilágát és rítusait, vagy éppenséggel igénybe vesszük, mint hagyományunkat, mint szöveget, amelyet ismerünk, föltételezve, hogy ama nemes harcot meggarcolhatjuk, futásunkat elvégezhetjük anélkül is, hogy a hitet, s benne az örök élet reményét megtartanánk.

Hivatkozott irodalom

- Burckhardt, Jakob (1978 [1860]): *A reneszánsz Itáliában*. Budapest: Képzőművészeti Alap Kiadóvállalata.
- Heidegger, Martin (1989 [1927]): *Lét és idő*. Budapest: Gondolat.
- Ritter, Joachim (2007 [1963]): A táj. Az esztétikum funkciója a modern társadalomban. In uő *Szubjektivitás. Válogatott tanulmányok*. Budapest: Atlantisz, 113–143.
- Ruskin, John (1923 [1870]): *Előadások a művészetről*. Budapest: Révai. Interneten: <https://mek.oszk.hu/09000/09023/09023.pdf>
- Schlegel, August Wilhelm (1963 [1801]): *Die Kunstlehre*. Stuttgart: Kohlhammer.
- Simmel, Georg (1990 [1913]): A táj filozófiája. In uő *Velence, Firenze, Róma. Művészetelméleti írások*. Budapest: Atlantisz-Medvetánc, 99–110.

Radnóti Sándor

Filozófus, esztéta, professor emeritus, ELTE BTK Esztétika Tanszék, az MTA levelező tagja (Budapest)

B U D A P E S T I K Ö N Y V S Z E M L E

BUKSZIVA

KRITIKAI ÍRÁSOK

A TÁRSADALOMTUDOMÁNYOK

KÖRÉBŐL

BÉRÁLAT

KARSAI GYÖRGY SZILÁGYI JÁNOS GYÖRGYRŐL

HORÁNYI ATTILA MŰVÉSZET, TÖRTÉNET

KELET-ELJÖPÉSBŐL

K. HORYÁTH ZSOLT FOUCAULT-RÓL

SZŐCS TIBOR GYÖRFFY GYÖRGYENÉRŐL

KLAMICZAY GÁBOR PÖCS ÉVÁRÓL

BOJTI ZSOLT OSCAR WILDE

GÁLCSI ADRIENN SZÍNHÁZ ÉS TÁRSADALOM

RÉZ ANNA A SZABADSÁG LEHETŐSÉGE

DOKUMENTUM

FORGÁCS ÉVA FAJK LÁSZLÓRÓL

HELLER ÁGNES

AZ ÖNÉLETRAJZI EMLÉKEZÉSRŐL

SZŐCS JENŐ

HA REFERÁTUMOT TARTOTTAM VOLNA

SZEMLE

ALMÁSI GÁBOR, BIRNEAUM D. MARIANNA,

HAVRIAN DÁNIEL, HÁRS ÁGNES,

HUSZÁR ÁGNES, MÖRÉ Tünde,

RÁKAI ORSOLYA, SZOLNOKI ANNA,

THOROCZKAY GÁBOR ÍRÁSAI

PROBLÉMA

SZIJÁRTÓ ZSOLT BESZÉLGETÉS A NEMZETI

TANFÜNYVRŐL

ROVÁCS ÁGNES ÚJ MODELLA BÍRÓSÁGI

IGAZGATÁSBAN: BÍRÁK KÖZPONTI NYOMÁS ALATT

ERDÉLYI ÁGNES, TAKÓ FERENC MAX WEBER:

A TUDOMÁNYMINT HÍVATÁS

BIBLIOGRÁFIA

A BUKSZIVÁLOGATOTT BIBLIOGRÁFIA

2018. IV–2019. IV. NEGYEDÉV

MI A PÁLYAT

HORST BREDEKAMP MARTIN WARNEKE HALÁLÁRA

DAVID GRAEBER A KÖZGAZDASÁGTAN ÁLLAPOTÁRÓL

M E G J E L E N I K

2019. ŐSZ–TÉL

N E G Y E D É V E N T E

Berger Viktor

Inklúzió és exklúzió

Georg Simmel individualitáselméletének néhány vonásáról

Absztrakt: Georg Simmel a modernitás és individualitás összefüggésére két olyan gondolati alakzatot is kínált, amelyek a mai kontextusban is relevánsak: az egyikben az individualitás a társadalmi körökbe való bekapcsolódás révén jön létre, a másik szerint az elszemélytelenítő társadalmi kapcsolatokból való kimaradás által. Az inklúzió modelljét Simmel az 1880-as és 1890-es évek fordulóján fogalmazta meg először, míg az exklúzió modellje az 1900-as *A pénz filozófiájától* fogva van jelen nála. Mindkét gondolati alakzat logikája megjelenik a kortárs elméletekben is: Bernard Lahire plurális cselekvőről szóló elmélete az inklúzió modelljével, a modern individuumszemantika Niklas Luhmann-i leírása pedig az exklúzió modelljével állítható párhuzamba, ami a simmeli gondolatok mai napig tartó frissességét demonstrálja. A tanulmány végül arra a kérdésre keresi a választ, hogy a két modell valóban élesen elkülönül-e egymástól Simmelnél, vagy ha nem, miféleképp hangolhatók össze a látszólag egymással ellentétes elképzelések.

Kulcsszavak: Simmel, modernitás, individuum, individualitás, Niklas Luhmann, Bernard Lahire

Köszönöm Szabari Verának az íráshoz fűzött értékes megjegyzéseit.

Georg Simmel az individualizáció egyik első szociológiai teoretikusa volt. E tekintetben nem volt egyedül, hiszen a szociológia klasszikusai (így például Durkheim vagy Weber) több vagy kevesebb intenzitással maguk is foglalkoztak a témával. A 19. század, és különösen az utolsó harmada a nagy társadalmi átalakulások kora volt, amikor az industrializáció és az urbanizáció hatására nagy embertömegek szakadtak ki a tradicionális kötelékeikből és kerültek új életösszefüggésekbe – e folyamatok pedig alapvetően befolyásolták az első szociológusgeneráció tapasztalatait. Simmel azonban kiemelkedik a pályatársai közül a tekintetben, hogy több írásában expliciten és rendszerezetten foglalkozik az individualizálódással.

Az individualizáció e korai elméleteivel kapcsolatban manapság befolyásos az az Ulrich Beck és elméleti köre által hangoztatott nézet, mely szerint azok egy a mai társadalmi világtól eltérő kontextusra reflektáltak, s következésképpen nem is a jelent meghatározó, hanem másfajta individualizációs folyamatokkal foglalkoztak (Beck 1999; Beck-Gernsheim 2011 [1994]). Ulrich Beck és Elisabeth Beck-Gernsheim például azt írják, hogy a 20. század végi individualizációs tendenciák megkülönböztető sajátossága, hogy tömegeket érintenek, és leginkább a munkaerőpiac összefüggésében bontakoznak ki. Ezzel a jelenbeli tömeges és munkaerőpiaci individualizációval állítják szembe a jelenség 19. századi változatát, amely leginkább „polgáriként” jellemezhető, mivel ez a szerzőpáros szerint a tradicionális kapcsolatokról kiágyazott művelt polgári egyének társadalmi kitermelődésének folyamatára vonatkozik, ami természetesen csak keveseket érintett (Beck és Beck-Gernsheim 2011 [1994]: 21; vö. Beck 1999 [1983]: 326). E nézőpont alapján a korai individualizációelméletek – s köztük a simmeli – reménytelenül avíttak: a ma nézőpontjából nem különösképpen hasznosak, legfeljebb csak a saját korukra érvényesek.

Ezzel a vélekedéssel szemben azt kívánom megmutatni, hogy Simmel individualitáselmélete nem pusztán a múltbeli jelenségek interpretálására használható, hanem az individualizáció kortárs szociológiaelméleti értelmezésének kontextusában is. A simmeli életmű gazdag az individualizmussal kapcsolatos fejtegetésekben. A teljesség igénye nélkül² leginkább az a kérdés érdekel, hogy a nagy társadalmi rendszerek, struktúrák és a társadalmi körök kontextusában hogyan és miképp jön létre és létezhet individualitás, személyesség. A társadalmi körök Simmel egyik központi, ám nem pontosan definiált fogalma. Felhasználási módja azonban világossá teszi, hogy e fogalom valamiféleképpen a társadalmi kapcsolatokat jelöli. Mindegyik körnek van valamilyen szervezőelve, például a vérségi kapcsolat (család, rokonság), a fizikai közelség (szomszédság, település), a szakmai tartalom (foglalkozási csoportok). Lehetnek születésünknél fogva adottak vagy szabadon választottak. A társadalmi kapcsolat mellett a társadalmi hálózat vagy társadalmi csoport jelenti a kifejezés mai megfelelőit, míg a társadalmi szerep a kapcsolatból adódó kötelezettségek és elvárt viselkedések együttesét. A társadalmi körök összefüggésében Simmel rögtön két olyan „modellt” is kínál, amelyek mai szemmel nézve is frissen hatnak. Némileg luhmannianus szellemiségben az egyiket az inklúzió, a másikat az exklúzió modelljeként fogom hívni. Az egyik és a másik rekonstrukcióját követően mindkettővel párhuzamba állítom egy késő 20. századi, illetve kortárs szerző hasonló logikájú elméletét, ezáltal demonstrálva a simmeli gondolatok frissességét. A tanulmány végül arra a kérdésre keresi a választ, hogy a két gondolati alakzat valóban élesen elkülönül-e egymástól Simmelnél, vagy ha nem, miféleképp hangolhatók össze a látszólag egymással ellentétes elképzelések.

2 Nem fogom tárgyalni például „Az individualizmus” című rövid, az olasz és a germán típusú individualitásfelfogást szembeállító írását (Simmel 2001 [1917]), amely nem illeszkedik a szűkebben meghatározott témához.

Simmel szerint általános emberi vonás, hogy egyaránt törekszünk másokhoz hasonlulni és elkülönöződni tőlük (Simmel 2001 [1904]: 180), minden társadalomban jelen van az individualitás és a kollektivitás sajátos elegye. A *társadalmi differenciálódásról* (1890) című művében Simmel azt fejti ki, hogy az egyéni és a társadalmi jelleg viszonylag állandó „aránya” figyelhető meg minden korszak mindegyik kultúrájában, mivel az egyik magas fokát a másik alacsonyabb szintje egyensúlyozza ki (Simmel 1890: 172–173). A kis és differenciálatlan körök esetében (amelyek a premodern körülmények között dominánsak) ez az egyensúly azáltal jön létre, hogy e társadalmakon belül alacsony az individualitás és az egyéni szabadság foka, míg e csoportok egymástól nagyon markánsan elkülönülnek, vagyis az egyediség az egyes emberek szintjén alacsony (kollektivismus), míg csoportszinten magas fokú „individualitás” jelenik meg. Ezzel szemben a nagy és differenciált körök sokaságával jellemezhető modern társadalmakban élő emberek nagy különbségeket mutatnak egymáshoz képest, egyénileg szabadabbak, az individualitás tehát az egyéni szinten van jelen, ugyanakkor e társadalmak egészében viszonylag hasonlatosak egymáshoz, vagyis kollektív szinten az egyediség alacsony foka jellemző (Simmel 1890: 173–174).

A modernitás tehát Simmel értelmezésében hangsúlyeltolódást hoz a kollektívumok összefüggésében értelmezhető egyediségtől az egyes emberek szintjén megjelenő individualitásig. Ezt a mozgást az teszi szükségessé, hogy a csoport növekedésével konkurencia és sűrűlódások jönnek létre. Az ebből adódó hátrányok kiküszöbölése és a társadalmi kohézió fenntartása érdekében valamilyen szempont szerint egymástól elkülönülő, specializált körök kialakulására kerül sor, a szakosodás pedig végső soron az egyén specialitását is kialakítja (Simmel 1890: 169).³ A kis és homogén körök differenciálódása során két egymással párhuzamos mozgás figyelhető meg: az individualizáló differenciálódás és a távoli személyekhez és körökhöz való kapcsolódás. Vagyis a differenciálódás meglazítja a közelihez fűződő kapcsolatainkat, hogy helyettük újak létesüljenek távol lévő személyekhez (Simmel 1890: 171–172). Ez a minta figyelhető meg a középkor végétől beinduló nagy, több évtizedet és évszázadot igénybe vevő átalakulási folyamatban.⁴

Ezen az általános szinten Simmel a későbbiekben is hű maradt a *Differenciálódás*-kötet gondolataihoz, ugyanakkor e műben olyan fejtegetések is jelen vannak, amelyek az egyéni meghatározottság egy sajátos – a más helyeken kifejtett gondolataival nem feltétlenül könnyen összhangba hozható – modelljét képviselik. A kis körök esetében az emberek azok társaságában léteznek, akikkel a születés összekényszerítette őket, ami egy külsődleges szempont szerint kialakult asszociáció. Az egyes emberek odaadják magukat ezeknek a kisebb, differenciálatlan köröknek, elmerülnek bennük, személyiségük feloldódik bennük.⁵ Vagyis

³ A *Differenciálódás*-kötet utolsó részében Simmel a körök specializálódását az erőmegtakarítás elvével magyarázza (Simmel 1890: 6. fejezet).

⁴ Ez a séma, mely az individualizációt a közeliaktól való eloldódás és a távoliakhoz történő kapcsolódás kontextusában értelmezi, Ulrich Beckre is nagy hatást tett, aki szerint az újabb individualizációs folyamatok sajátossága, hogy az emberek tömegesen szakadnak ki a rendies osztálykultúrájukból, hogy aztán egy magasabb kollektivitás-szintű összefüggérendszerbe, a piac anonim világába illeszkedjenek be (Beck 1999 [1983]: 327–328). Ez a hatás is arra utal, hogy Simmel individualizációelmélete ma is friss.

⁵ E különbség hasonlatos ahhoz, mint amit három évvel korábban megjelent könyvében Tönnies felvázolt közösség és társadalom között (Tönnies 1983 [1887]). A két szerző ugyanakkor különbözik abban, hogy Simmelnél nincs jelen a Tönniesnél fellelhető romantikus antikapitalista beállítódás (Némédi 2004: 150), amely alapján a premodern közösségek autentikusabbnak tűnnek fel számára.

az az egy vagy az a néhány kör, amelynek részese valaki, nagymértékben meghatározza őt és személyiségét. A modern társadalmakban – ahol a differenciálódás által a megsokszorozódott körök egyre inkább tartalmi szempontból (például érdeklődés szerint) épülnek fel – ezzel szemben az egyes emberek sokféle társadalmi körben vesznek részt:

A modern ember először is a szülői családba tartozik, aztán az önmaga által alapított családba, és így a felesége családjába is, aztán a hivatásába, amely beilleszti őt többféle érdekkörbe (például minden hivatásban, amely tartalmaz alá- és fölérendeltségi viszonyokat, mindenki a maga tevékenységének, hivatalának, irodájának körében áll, amely összegyűjti a felül és az alul lévőket, egy másik kör pedig a különböző üzletágak azonos szinten álló tagjait gyűjti egybe), aztán még tudatában lehet a maga állampolgárságának és egy meghatározott társadalmi rendhez való tartozásának, és legyen még tartalékos tiszt is, aki néhány egyesület tagja, és lehet, hogy van néhány különböző társadalmi köröket érintő társas kapcsolata (Simmel 2009 [1890]: 105).⁶

Az egyes körök e szituációban – épp azért, mert tartalmilag meghatározottak – csak egy részét veszik igénybe a bennük részt vevők személyiségének.⁷ Az egyedekek individualitásának kialakulása is ehhez köthető. Az emberek számtalan társadalmi kör metszéspontjában állnak, ezáltal roppant változatos kombinációk jöhetnek létre. A modern körülmények között az individualitás első forrása tehát a körök sokasága: „Az egyik körhöz való hozzátartozás az individuumnak további játékeretet nyújt; de minél több lesz ezekből a körökből, annál valószínűtlenebb, hogy még lesznek olyan emberek, akik ugyanezt a csoportkombinációt fogják felmutatni, hogy a sok kör még egyszer *egyetlen* pontban fogja metszeni egymást” (Simmel 2009 [1890]: 106). Simmel szerint ugyanakkor nemcsak a körök száma lényeges az individualitás szempontjából, hanem – másodsor – az is, hogy különböző logika alapján épüljenek fel, s hogy a kapcsolódás az egyik körhöz ne implikálja a valamely másikhoz való tartozást – tehát nem járul hozzá az egyediséghez az, ha olyan köröknek vagyunk tagjai, amelyek pusztán az általánosság fokában különböznek egymástól. Ha az ember egymáshoz képest „koncentrikus” köröknek a része, nem túlzottan nagy az individualitása, mely valójában akkor fokozódik, ha „egymás mellett” elhelyezkedő körökben vesz részt, és a személyiség tényleg ezek „metszéspontja”.

A személyiség meghatározottságát az növeli, ha a meghatározó körök egymás mellett fekszenek és nem koncentrikusak egymással. Vagyis az egyre szűkülő körök (mint például a nemzet, a társadalmi pozíció, a hivatás és ezen belül a különös kategóriák) a benne részt vevő személyeknek nem tudnak individuális pozíciót kijelölni, mivel a legszűkebb kör már magában foglalja a tágabb körben való részesedést; nem úgy, mintha valaki a hivatási pozíciója mellett még egy tudományos egyesületnek is tagja, felügyeleti tag egy részvénytársaságnál és a városnál is van egy tiszteletbeli tagsága (Simmel 2009 [1890]: 107).

Ha tehát az egyén sok „egymás mellett” körben vesz részt, akkor a személyisége sokkal több területét fedi le, ezáltal a személyiség meghatározottsága is nagyobb, de maga a személy individuálisabb is. Az individualitás harmadik forrása, hogy minden társadalmi kör saját fölé- és

6 A kötetből származó idézetek minden esetben a Weiss János fordította magyar kiadásból származnak.

7 A(z) egyébként Simmel munkáiból sokat merítő) kapcsolatháló-elemzés nyelvezetében a kis körök multiplexek, azaz többretegűek, mert a hálózat tagjai között többféle tartalmú kapcsolat áll fenn, sokféle cél és motiváció alapján kötődnek egymáshoz. A specializált modern körök ugyanakkor egyrétegűek (uniplexek), minthogy rendszerint egy meghatározott téma, tartalom köré szerveződnek (vö. Szántó és Tóth 1993: 37).

alarendeltségi viszonyokkal rendelkezik, és az esetek tekintélyes részében az egyes emberek pozíciói nem azonosak a hierarchiákban:

Ha az egységes érdek (...) a magasabb és az alacsonyabb személyek számára közös köteléket jelent, amely az egyéb különbségeket gyengíti, úgy az adott közösségen belül és a rá jellemző kategóriák alapján új különbségek jönnek létre a fent és a lent között, aminek semmi köze sincs az egyéb körökben létrejött fenthez és lenthez. Ha a pozíciók szintje, amelyeket egy és ugyanaz a személy a különböző körökben elfoglal, egymástól teljesen független, akkor olyan ritka kombinációk is létrejöhetnek, mint például az, hogy az olyan országokban, ahol általános hadkötelezettség van, a szellemileg és társadalmilag magasabban álló férfinak alá kell rendelnie magát a maga altisztjének (Simmel 2009 [1890]: 107).

Ezt a jelenséget a későbbi struktúraelméleti irodalom – Simmeltől függetlenül – a státuszinkonzisztencia fogalmával jelöli (vö. Lenski 1997 [1984]: 248, 253–255). A „státuszinkonzisztencia” mellett – negyedsorban – az is elősegíti az individualitást, hogy az emberek a kompetíció és a szolidaritás eltérő fokával jellemezhető körökben vehetnek részt. Például a kereskedő, akinek saját szakmai köreit a versenyszellem jellemzi, részt vehet bajtársias egyesületekben, ahol a szolidaritás és az alacsony szintű kompetitivitás uralkodik (Simmel 2009 [1890]: 108).

Simmel nem teljesen egyértelmű a tekintetben, hogy pontosan milyen mechanizmusról is van szó: hogy az egyéniség keres a már meglévő és egyedi személyisége minden aspektusának lefedése érdekében sok és sokféle logikájú köröket, amelyekbe bekapcsolódhat, vagy épp ellenkezőleg: csak a körökben való részvétel és az azok logikájának való megfelelés szükségessége alakítja ki azokat a készségeket, kompetenciákat, amelyek kombinációja révén az ember egyedivé válik. Mintha az előbbi gondolatra utalna Simmel következő megjegyzése: „az egyes minden hajlamának és törekvésének talál egy olyan kört, amely számára megkönnyíti a hajlamának és törekvésének kielégítését” (Simmel 2009 [1890]: 109). Itt mintha már eleve létező „hajlamok és törekvések”-re utalna a szerző. Ugyanakkor Simmel más helyen arról ír, hogy „A személyiség meghatározottságát az növeli, ha a meghatározó körök egymás mellett fekszenek és nem koncentrikusak egymással” (Simmel 2009 [1890]: 107 – kiemelés tőlem: B. V.), vagyis ezek szerint a körökbe való bekapcsolódás a személyiséget egy meghatározott szempontból formálja. Mivel a kérdést Simmel nem fejtette ki részletesen, feltételezhető, hogy inkább a két mechanizmus együttes jelenlétéről, kölcsönhatásáról van szó, talán abban a formában, hogy az emberek meglévő, ámde amorf hajlamainak és szükségleteinek a társadalmi körökhöz való csatlakozás ad formát, s az individualitás e társadalmi meghatározottságban alakul ki.

Összegezve kijelenthető, hogy Simmel a *Differenciálódás*-kötetben⁸ az individualitást nem valami őseredeti egyediségként, a kötöttségektől való függetlenségként fogja fel, hanem sajátos társadalmi meghatározottságként. Az egyén a sokszoros és sokféle társadalmi meghatározottsága révén, vagyis a kombinációk egyedisége által válik individuummá. Azonban mindegyik kör csupán valamely részaspektusában határozza meg a személyeket, s e kisebb megformáltságok összességéként jön létre az individualitás. Ez az érvelés az individualitást a különféle (magánjellegű, politikai, tudományos, szakmai stb.) társadalmi körökbe történő bevonódásként, inklúzióként értelmezi: az egyén sokszoros társadalmi meghatározottsága és egyedisége annak a következménye, hogy sokféle társadalmi körbe vagy rendszerbe kapcsolódik be.

8 Ahogy azt az 5. fejezet fordítói lábjegyzetében Weiss János tisztázza, a könyv e részének első változata 1888-ban jelent meg, ezt módosította Simmel az 1890-es kötet számára (vö. Simmel 2009 [1890]: 104).

Individualitás mint exklúzió

Simmel az 1904-es „A divat” című tanulmányában már némileg más hangvétellel ír. Itt azt fejti ki, hogy a divatnak külsődlegesen hódoló emberek a látszat ellenére nagyon is szabadok (Simmel 2001 [1904]: 192–193). A divat ugyanis sosem terjed ki a személyiség egészére, az egyénhez képest mindig külső marad. A divat mindig változik, s aki engedelmeskedik neki, úgy érezheti, hogy ő maga változatlan marad; vagyis a divatnak való külsődleges behódolás az érzés állandóságát tudja biztosítani. Simmel megfogalmazásában:

A kifinomult és a jellegzetes emberek éppen a divatnak ezt a jelentését teszik magukévá, amikor a divatot egyfajta álarcnak használják. Az általánosság normáinak mindenfajta külső megnyilvánulásban való vak engedelmesség náluk éppenséggel az a tudatos és szándékos eszköz, amelynek segítségével megőrzik személyes érzéseiket és ízlésüket – ezeket valóban maguk számára kívánják megtartani (...) nem kívánják kifejezni (...). Valami finom szégyent és félnépséget, a külső megjelenés különossége mögött talán a legbelsőbb lényeg különösségét sejtethetjük, amelyet sok ember a divat mindent eltakaró nivelláló tendenciája révén menekít meg. Olyan diadala ez a léleknek a lét adottsága felett, ami legalábbis formáját tekintve csak a legmagasabb rendűeknek és a legkifinomultabbaknak adatott meg: maga az ellenség válik itt ugyanis szolgálóvá (...) (Simmel 2001 [1904]: 193).

A kifinomult divatember a szabadságát, személyességét, individualitását azáltal őrzi meg, hogy a személyiségének a divat társadalmi folyamatába bevont, ebben az értelemben külsődlegesen meghatározott aspektusa mellett megőriz valami mást is, ami csak az övé. Vagyis itt nem a bevonódás, hanem a kapcsolatból történő kimaradás teszi lehetővé az individualitást. E gondolatmenet még részletesebben van jelen *A pénz filozófiájában* (1900). A mű negyedik, az egyéni szabadságról szóló fejezetében Simmel azt fejtegeti, hogy a nagy differenciálódással leírható társadalmakban ugyan egyre több embertől függünk, ám ez mégsem jár a szabadság teljes elvesztésével. Ennek oka, hogy a munkamegosztás révén az emberek csupán funkcióik révén kapcsolódnak egymáshoz, és leginkább ebben az értelemben függenek egymástól. Ez Simmel értelmezésében egyértelműen pozitív, mert számára nem maga a függés ténye volt problémás, hanem az emberi szabadságot erőteljesebben korlátozó személyes függőségi relációk. A sokszoros, funkcionális alapú és kismértékű függőségek mintegy szétterülnek a társadalmon, így nagyobb szabadsága marad az individuumnak.

A pénzgazdálkodás (...) nemcsak függetlenedést tesz lehetővé (...), hanem a kölcsönös függőség egy különleges fajtáját is, mely ugyanakkor maximális szabadságot nyújt. (...) Minél több dologi feltételtől függ – a bonyolult technika miatt – az emberek cselekvése és élete, ők maguk szükségszerűen annál több személytől kerülnek függésbe. Csakhogy a szubjektum szempontjából ezeknek a személyeknek kizárólag a kérdéses funkciók hordozóiként (...) lesz jelentőségük; amit ők ezenkívül mint személyek jelentenek, ebben a tekintetben egyáltalán nem is jön számításba (Simmel 2004 [1900]: 352–353).

A premodern társadalmak személyes függőségi kapcsolatai – épp azért, mert e társadalmak kisméretű köreiben többretegű kapcsolatok alakultak ki az emberek között – a személyiség sokkal nagyobb részét vették igénybe. Jellemző módon nem sok embertől függték az emberek, ám ezek a függőségek annál erősebb, személyes jellegű függést jelentettek. Ezzel ellentétben a modern korban a pénz közvetítette, számtalan embertárral kialakult dologi

függőségek a személyiségnek csak a kisebb részét veszik igénybe, amelyeken túl megmarad az egyén szabadsága.

A szállító, a pénzhitelező, a munkás, akitől függünk, egyáltalában nem hatnak személyiségek-ként, mert mindegyikük rendre csak abból a szempontból lép be a kapcsolatba, hogy árut szállít, pénzt kölcsönöz, munkát teljesít, és egyéb meghatározó vonások egyáltalán nem jönnek náluk számításba. (...) Az általános tendencia (...) az, hogy a szubjektum ugyan egyre több ember teljesítményétől függ, de ugyanakkor egyre függetlenebbé válik maguktól a teljesítmények háttérben álló személyektől. (...) [A] korszerű munkamegosztás egyaránt növeli a függések számát, és eltünteti a személyiségeket funkcióik mögé (Simmel 2004 [1900]: 353–354).

A leírás természetesen némileg idealizáló, mivel a modern társadalmakban is nagyon sok múlik azon, hogy ki tölt be egy adott pozíciót: a munkahelyi felettes például lehet inspiráló a munkavállalók számára, vagy épp ellenkezőleg, pokollá is teheti az életüket. Simmel szándéka vélhetően egy olyan átható társadalmi tendencia felrajzolása volt, amelytől egyedi esetekben lehetséges az eltérés, de amelynek az iránya mégis egyértelmű: a személyes függőségek általános csökkenése. A *Differenciálódás*-kötettel szemben, mely a társadalmi körök fogalmát a legkülönbözőbb – magánjellegű, szakmai, gazdasági, politikai vagy civil szervezeti – kontextusokra alkalmazta, itt az elsődleges vonatkoztatási pont a gazdasági csere és a munka világa. A társadalmi funkciók hordozóiként színre lépő emberek – Simmel szerint – tehát nem személyiségként tapasztalják meg egymást, hanem csupán a funkcionális összefüggésekben kerülnek kapcsolatba, és csakis ezen összefüggés keretében, ami miatt nem kell személyiségük egészével részt venniük a kapcsolatban. A kimaradás ezért jelenthet szabadságot egy egyébként az elszemélytelenedésre épülő társadalmi-gazdasági rendszerben.⁹

A *pénz filozófiája* záró részében, „Az életstílus” címet viselő fejezetben Simmel visszatér a kérdésre, amely a korábbiaknál is explicitebb módon jelenik meg. Az objektív és a szubjektív kultúra kettéválása határozza meg a modern életstílust – ez a fejezet és a könyv kordiagnózisának a magva.¹⁰ Az élet minden területén megjelenik az a tendencia, hogy a felhalmozott, kikristályosodott objektív kultúra a maga kifinomultságával, komplexitásával messze meghaladja a szubjektumok kultúráját, akik ily módon nem képesek kibontakoztatni az objektív kultúrában rejlő potenciált. A munka, a divat, a művészeti stílusok, a tárgyi világ, a tudomány, a nyelv: mindenhol egy öntörvényű szféra mozgását észlelik a szubjektumok, akik nem tudják az ismeretek egészét belsővé tenni, elsajátítani, így belső világuk elszegényesedik (Simmel 2004 [1900]: 563–584).

9 Érdemes megjegyezni, hogy Simmel e gondolatokkal megelőlegezte Alfred Schütznek a kortársak tipizálásáról és különösen a tisztviselői típusról szóló fejtegetéseit (lásd például Schütz és Luckmann 1974: 82–83), míg a megsokszorozódott, ámde személytelen függőségi viszonyok leírása Norbert Eliasnak az *A civilizáció folyamataiban* leírt gondolatmenetére lehetett hatással. Elias szerint a központosított állam abszolutizmus korabeli megjelenése azt eredményezte, hogy nőtt az egyes emberek, rendek és osztályok közti interdependencia, azonban ez leginkább funkcionális értelemben vett függést jelentett (Elias 2004 [1939]: 407–410). A gondolatok e párhuzamossága egyfajta korszellemre is utalhat, mely a funkcionális kapcsolatok előtérbe kerülését az elszemélytelenedéssel hozta kapcsolatba. A kettő ugyanakkor nem feltétlenül jár együtt. A késő modern kontextusában, amikor a tradicionális kötelékek javarészt felbomlottak, a funkcionális alapú (például munkahelyi) kapcsolatok nagyon is személyesekké válhatnak.

10 Lásd Némedi Dénes megjegyzését, miszerint az egész mű erre a diagnózisra fut ki: „[a] könyv minden különös gondolatmenete mintha csak azt a célt szolgálná, hogy plauzibilisebbé tegye [ezt] a tételt” (Némedi 2005: 197).

Ebben az összefüggésben a pénz az objektív kultúra ágense: alapja és hordozója az objektív kultúrának, így úgy tűnik, hogy az individualitás ellen ható tényező is egyben. E feltételezés ugyan nem légből kapott Simmel szerint, ám a pénzgazdálkodásnak van közvetett, első pillantásra nem szembeötlő hatása is. A pénzviszonyok előtérbe kerülése – noha a funkcionális összefüggésekben elszemélytelenítik az emberi kapcsolatokat, dologias alapokra helyezve őket – nem várt módon épp az individualitás megőrzését teszi lehetővé: „az élet valamennyi dologi tartalma egyre dologibbá és személytelenebbé, a nem eldologiasítható¹¹ maradék viszont annál személyesebbé válik, az én annál elvitathatatlanabb sajátja lesz” (Simmel 2004 [1900]: 593). Simmel az írógép analógiáját alkalmazva mutat rá: ezek az eszközök egyrészt elszemélytelenítik, eldologiasítják az írást. Míg a kézírás esetében az írásképből tükröződik a tollat vezető személyisége, addig az írógép az írásképtől tökéletes uniformitását hozza létre. Mégis, az írás sokkal személyesebbé válik ezáltal, hiszen a fizikai megjelenés minden esetlegességétől függetlenül jelenik meg benne a tiszta tartalom (Simmel 2004 [1900]: 593). Következésképpen, és immár a társadalmi viszonyokkal összefüggésben, „ha a pénz éppúgy szimbóluma, mint oka annak, hogy minden közömbössé és külsővé válik, ami csak ilyené válhat, akkor mégis ama legbenső tartalom megőrzőjévé is válik, amely immár saját határai között bontakozhat ki” (Simmel 2004 [1900]: 593).

A komplex munkamegosztásos társadalmak sokféle dologias viszonyai az egyént funkcionális összefüggésekbe helyezik, ami egyfelől a személyiség eme viszonyok által érintett aspektusainak a dologiassá tételét eredményezi. A személyiség azon vonásai és részei ugyanakkor, amelyeket nem lehet bevonni az ilyen rendszerekbe, szabadabban tudnak kibontakozni. A személyes integritás, szabadság és individualitás forrása, hogy a személyiség nem minden aspektusa vonódik be a társadalmi rendszerek működésébe. Kétségtől más a kontextus, amely előtt ez a gondolatmenet kibontakozik: a *Differenciálódás*-kötetben mindenféle minőségű és tartalmú társadalmi körökről van szó, míg e helyen a gazdasági szféra a vonatkoztatási pont. Mindazonáltal az individualitás forrása ezekben a fejtegetésekben az exklúzió, a kimaradás vagy kizárás az absztrakt összefüggésekből.

Az inklúzió és exklúzió modelljének aktualitása

A két simmeli individualitáselmélet (késő) modern relevanciáját mutatja, hogy az inklúzió és az exklúzió modelljének gondolati alakzata megjelenik a mai, illetve a huszadik század végi diszkussziókban is, akár hivatkoznak rájuk, akár nem. Az alábbiakban Bernard Lahire és Niklas Luhmann individualitásfelfogását állítom párhuzamba az egyik és a másik modellel: míg az előbbi szerző koncepciója a társadalmi körök metszéspontjában álló és az inklúzió által meghatározott szubjektum simmeli gondolatával mutat hasonlóságot, addig Luhmann a társadalmi rendszerekből kívül maradó szubjektivitást tematizálja.

A különbség adódhat egyfelől abból, hogy a két szerző nem egy időben alkotott, s a gondolataikat legalább egy-másfél évtizednyi különbséggel fogalmazták meg, másfelől abból is,

¹¹ E helyen nincs lehetőség annak kibontására, hogy a simmeli gondolatok mennyiben hasonlítanak és mennyiben térnek el Marx és Lukács elidegenedéssel és eldologiasodással kapcsolatos elméletétől. Simmel és a korai Lukács viszonyához lásd Szabari Vera írását (2019).

hogy az elméleti előfeltevéseik miatt látják ennyire eltérően az individualitást. Míg Luhmann számára az ember a társadalmi rendszereknek csupán a környezetében létezik,¹² addig Lahire a szocializációelmélet felől érkezvén azt tartja fontosnak, hogy miképpen formálják meg az embereket a társadalmi viszonyaik. Mivel a két szerző közti időbeli távolság valójában nem nagy, túlzás volna azt állítani, hogy az individualitás két értelmezése közti különbség amiatt jött létre, mert Luhmann a modern, Lahire pedig a késő modern társadalmakra reflektál – hogy tehát valamiféle történelmi átalakulás okozná a differenciát. Az objektív strukturális folyamatok helyett érdemes a „korszellem” ezekkel nem feltétlenül összefüggésben álló megváltozását hangsúlyozni.¹³ A huszadik század második felében hangsúlyos kérdésként jelent meg a társadalmak funkcionális differenciálódása, ezzel szemben a huszadik század végén és az új évezredben a globalizálódás, a hálózatosodás, a viszonyok képlékenysége, a társadalmi határok (látszólagos) elmosódása került az előtérbe. Luhmann gondolatait a huszadik század utolsó harmadában (vagy már korábban is) alapvetően az a tapasztalat alakította, hogy a modern társadalmak funkcionálisan differenciáltak, Lahire számára viszont a globalizáció, az összeköttetések és hálózatok világa áll az elmélet tapasztalati hátterében. Az egyén az egyik esetben a funkcionális rendszerek nagy összefüggéseikhez képest, a másikban azzal a sok és sokféle hálózattal kapcsolatban tematizálódik, amelyekbe beilleszkedik. A korszellem megváltozása hatással lehet az elméletek alapvető premisszáinak megválasztására is, így feltehetőleg nincs ellentét a két lehetséges magyarázat között: hogy az adott kor és az elméletalkotók alapvető meggyőződése is létrehoznak különbségeket.

Niklas Luhmann számára az ember vagy az individualitás sohasem volt központi jelentőségű kérdés, sőt Luhmann az európai „humanista” gondolkodási tradícióval szemben pozicionálta magát, mivel az szerinte megalapozatlanul az ember fogalmából indult ki a szocialitás értelmezésekor. Luhmann rendszerelméleti szemszögből közelíti meg az individuum problémáját, az mintegy mellékes kérdésként bukkan fel nála. Érvéle szerint a társadalmak individuumszemantikája a társadalmi differenciálódás különböző fokai szerint változik. Ezen az általános szinten, hogy tehát a társadalmi differenciálódás kontextusában bukkan fel az individualitás kérdése, rokon Luhmann szellemisége Simmelével. A kettejük közti különbség ugyanakkor abban érhető tetten, hogy az inklúzió és az exklúzió differenciája Luhmann-nál történeti különbséggént értelmeződik. A kevésbé differenciált, premodern stratifikált társadalmak esetében az egyes részrendszerek (mint például a rendek) hierarchiába rendeződtek, és az emberek önnön individualitásukat azáltal tudták megélni, hogy ezen általános kategóriákkal azonosították magukat és e kategória képviselőjeként tekintettek önmagukra. Az individualitásukat azáltal tudták megtapasztalni, hogy eleget tettek az egyes rendszerek által támasztott viselkedési követelményeknek, hogy próbáltak megfelelni az ezzel járó társadalmi szerepeknek (hogy például a lovag lovagként viselkedett). Ez Luhmann szerint az inklúzió logikája: az éntapasztalat érzése azáltal jön létre a pszichikai rendszerekben,

12 Sőt az ember nem is egységes rendszer nála, hanem kettébomlik az egymással strukturális kapcsolódásban álló biológiai és pszichikai rendszerre.

13 Weber a kultúra változásával magyarázza a problémafelvetések átalakulását a strukturális tényezők említése nélkül: „Ám egyszer csak megfordul minden: a gondolkodás nélkül alkalmazott szempontok jelentősége bizonytalanná válik, az út homályba vész. A kultúra nagy problémáinak fénycsóvjára máshová vetül. Ekkor a tudomány is összeszedi magát, hogy új helyről, új tudományos apparátussal a gondolat magasságából lepillantson a történés áradatára” (Weber 1998 [1904]: 69).

hogy azokat a műveleteket hajtják végre, amelyek az adott rendszerben elvártak, így önmagukat egy általánosság megtestesítőiként fogják fel (Luhmann 1993; vö. Karácsony 2009: 98).¹⁴

A funkcionálisan differenciált társadalmak sokféle funkcionális részrendszerei ellenben nem rendeződnek hierarchiába, és mindenki sokféle részrendszer működésébe vonódik vagy vonódhat be. Ily módon a kommunikáció olyan komplexitása jön létre, amely korábban ismeretlen volt. És „[m]inél differenciáltabbak a szerepek egy társadalomban, annál többet kell az egyénnek a szerepeket változtatnia, s annál több oka van arra, hogy elgondolkozzék saját identitásáról és magatartásának következetességéről, s így erőteljesebben alakítsa ki individualitását” (Luhmann 1999 [1995]: 124). Az egyes részrendszerek meghatározott viselkedési elvárásokat támasztanak az emberek felé, akik számára ezek külsődleges kényszerekként jelennek meg. Így, ahogy Luhmann értelmezve Karácsony András megjegyezte, „[a]z egyén individualitása abban áll, ami nem oldódik fel egy-egy konkrét részrendszerben, amiben több, mint csupán tanár, mint választópolgár, mint vásárló, mint műélvező stb. Luhmann következtetése: a modern társadalomban az individualitás exklúzió révén valósul meg” (Karácsony 2009: 99). A problematika más kontextusban jelent meg Simmelnél és Luhmann-nál. Simmel, a 19. és 20. század fordulójának német művelt polgára számára alapvető kihívást jelentett az, hogy miként értelmezendő a társadalmi viszonyok dologiassá válása és elszemélytelenedése, mivel e tendenciák viszonylag új tapasztalatot jelentettek e korban. Ezzel szemben a huszadik század második felében alkotó Luhmann szerint a rendszerek funkcionális működése a normalitást jelenti, így az elszemélytelenedés fel sem merül nála lehetséges problémaként. Noha a kérdésfelvetés kontextusa különbözik, a funkcionális viszonyokból Simmel számára is adódnak kötelezettségek (mai kifejezéssel: szerepek), és Luhmann is úgy véli, hogy megtapasztalható az individualitás az önmagukat megfigyelő pszichikai rendszerek számára az ilyen jellegű viszonyokon kívül. A funkcionálisan differenciált modern társadalom individuumszemantikája Luhmann értelmezésében tehát a simmeli exklúziós modellben foglaltakhoz hasonlatos.

Lahire szemében az individualitás problémája jóval fontosabb kérdés, mint Luhmann számára. Ez azonban számára nem az individuum fogalmának kritikátlan elfogadását jelenti, hanem társadalmi megformáltságának vizsgálatát. Lahire kritikailag továbbfejlesztette Bourdieu habituselméletét.¹⁵ Simmelhez hasonlóan szintén azt a meggyőződést vallja, hogy ugyan létezik individualitás, de az társadalmilag meghatározott. A modern társadalmakban a cselekvők sokféle és sokszor ellentétes logikájú szocializáló miliók hatásának vannak kitéve, ezt a jelenséget nevezi Lahire pluriszocializációnak. Rendkívül sokféle hatás éri az embereket, amelyek mind formálják a személyiségüket: a családi viszonyaik,¹⁶ a nemi szocializációjuk, a foglalkozási környezetük, a baráti kapcsolataik, a tevékenykedés önkéntes szervezetekben, a részvétel a szubkulturális csoportosulások életében és hasonlók. Ezek a szocializációs közegek azonban a legritkább esetben képviselnek egy egységes logikát

¹⁴ Lásd még Gurevics érzékletes leírását arról, hogy a középkori ember nem az eredetiséget díjazta, individualitását csupán a társadalmi szerepei és a kötelezettségeinek való maradéktalan megfelelés alapján tudta elképzelni (Gurevics 1974 [1972]: 264).

¹⁵ A korszellem megváltozása mellett minden bizonnyal amiatt is centrálisabb kérdés az individualitás Lahire-nél, mert az egyén társadalmi meghatározottsága a habitus fogalma kapcsán Bourdieu-nél is fontos probléma. (Sőt a kérdés visszautal egészen Durkheimig, tehát a francia szellemi közeg sajátosságai is számítanak.)

¹⁶ Milyen típusú háztartásban él valaki jelenleg? Milyen anyagi és kulturális tőkével rendelkeztek szülei vagy a házastársa? Gyerekkorában „egyke” volt, vagy voltak testvérei? Ha húgai, fivérei körében nőtt fel, hányadik volt a testvérek sorában?, stb.

(Lahire 2003). Ennek eredményeként az egyén heterogén szocializáló miliók hatására formálódik, aminek következménye, hogy diszpozíciói is heterogének lesznek, nem egységesek (Lahire 2004: 2§–4§, 2011: 64, 2012 [2001]: 57–58; vö. Takács 2012).

A többség az élet különböző területein és szintjein – zene, értékek és normák, sport, étkezés, emberközi kapcsolatok, munkával kapcsolatos beállítódások – jellemzően eltérő preferenciákkal rendelkezik. Vagyis a diszpozíciók – Bourdieu (2010 [1979]: 50) feltételezésével ellentétben – sem nem általánosíthatók, sem nem transzponálhatók eltérő területekre. Lahire szerint ez nem annyira kivétel, mint inkább a heterogén szocializáló miliók sokaságával jellemezhető modernitás alapvető szabályszerűsége (Lahire 2004). Ez nem jelenti azt, hogy a társadalmi osztályok közti különbségek csökkennének, hiszen a vegyes diszpozíciók ellenére továbbra is fontos a társadalmi elkülönződés. Az egyes diszpozíciók csak bizonyos szituációkban tudnak aktiválódni, míg mások gátolják a működésüket és eltérő diszpozíciók „bekapcsolódását” teszik lehetővé (Lahire 2012 [2001]: 55–56). Lahire a „plurális ember” képét dolgozta ki, amely sokszorosan és sokféleképpen meghatározott. Szerinte abban az értelemben nem vagyunk individuálisak, hogy társas-társadalmi körülmények formáltak meg minket, ugyanakkor a köznapi, mindennemű meghatározottságot tagadó individuum-fogalomtól elszakadva mégis egyéniek vagyunk, amennyiben a társadalmi meghatározottságunk nem tűnik fel számunkra, és mivel a számos szocializáló milió sokféleképp formál(t) meg minket, aminek eredményeként egyedi személyiségkombinációk jönnek létre. Vagyis Simmellel szólva, az egyén Lahire számára is a társadalmi körök metszéspontjában áll: egyedisége a társadalmi körökben való részvétel, az inklúzió által jön létre. Simmelnél a társadalmi körök metszéspontjában található ember esetében egyfajta kölcsönhatás áll fenn: az egyediség azáltal jön létre, hogy az emberek a meglévő hajlamaik alapján választanak maguknak társadalmi köröket, amelyek formálják a személyiségüket, hajlamaikat és kompetenciáikat. E kölcsönhatás Lahire-nél is jelen van, aki egyáltalán nem tagadja a szocializáló miliók megválasztásának bizonyos szabadságát, ugyanakkor a kifejtésben nagyobb hangsúlyt fektet a miliók meghatározó erejére.

Konklúziók

Georg Simmel a modernitás és individualitás összefüggésére két olyan gondolati alakzatot is kínált, amelyek a mai kontextusban is relevánsak. Az egyikben az individualitás a társadalmi körökbe való bekapcsolódás révén jön létre, a másik szerint az individualitás az elszemélytelenítő társadalmi kapcsolatokból való kimaradás által őrizhető meg vagy formálódik. Az inklúzió modelljét Simmel az 1880-as évek végén, 1890-es évek elején fogalmazta meg először, míg az exklúzió modellje az 1900-as *A pénz filozófiájáról* fogva van jelen nála. Feltűnő azonban, hogy a második nem igazán váltotta le az első, mert Simmel még 1908-ban is használta az inklúzió modelljét a *Soziologie* 10. fejezetében (Simmel 1908), hiszen az nem más, mint a *Differenciálódás*-kötet társadalmi körök kereszteződéséről szóló fejezetének a kibővítése. Így felmerül a kérdés, hogy a két modell valóban egymást kizáró alternatívát jelentett-e, vagy valamiféleképp összhangba hozhatók a simmeli gondolatkörön belül is.

A logikailag elképzelhető egyik lehetőség szerint valóban két egymást kizáró individualitásmodell jelenik meg Simmel életművében, az pedig pusztán inkonzisztencia és Simmel „impresszionisztikusságának” (Allen 2000: 56) a számlájára írandó, hogy a két modell egy-

mást váltogatva jelenik meg hol az egyik, hol a másik műben. Ha így volna, akkor a két modell nem egymás kiegészítése, hanem egymás ellentéte lenne. Erre utal, hogy a gazdasági csere és a munka világát is a társadalmi körök fogalmával írja le Simmel a *Differenciálódás*-kötet példáiban – és amennyiben a gazdasági kapcsolatok is az inklúzió modelljének részét képezik, úgy az ellentétbe kerül az exklúzióéval.

A másik lehetséges értelmezés szerint a két modellt Simmel nem állította egymással szembe, hanem az egyik kiegészítette a másikat, s fordítva. A *pénz filozófiájának* ama passzusait szemügyre véve, amelyekből az exklúzió gondolati alakzata kibontható, feltűnik, hogy Simmel az olyan kapcsolatokra tartja érvényesnek ezt a modellt, amelyek esetében a pénz fontos közvetítő, illetve szervező szerepet tölt be. Adódik az az interpretáció, hogy az exklúzió az elszemélytelenedett, funkcionális összefüggések, míg az inklúzió a nem funkcionálisztikus alapokon létrejött, nem pénz közvetítette kapcsolatok kontextusában nyer értelmet. Ha ez a megállapítás helytálló, akkor Simmel azt állíthatta volna, hogy a modern individuum valóban a társadalmi körök metszéspontjában áll, ugyanakkor bizonyos, a pénz közvetítette funkcionális kapcsolatok esetében az járul hozzá az individualitásához, személyes szabadságához, hogy a személyiségének bizonyos aspektusai kívül maradnak a kapcsolaton (negatív meghatározottság), míg más összefüggésekben épp ellenkezőleg, a társadalmi körbe való bevonódás járul hozzá az ember egyediségéhez.¹⁷ Ezt az egységesített modellt Simmel nem fejtette ki szisztematikusan, ugyanakkor összességében mégis meggyőzőbbnek tűnik annál, mint hogy – hol így, hol úgy érvelve – egyszerűen csak ellentmond önmagának.

Az individualitás és individuum kapcsán sokféle nézőpont alakult ki a tudományos és a közgondolkodásban, melynek két szélső pólusát a következőképpen lehet jellemezni. Egyfelől létezik az a naív elképzelés, mely szerint az individualitás a társadalmi meghatározottságtól való függetlenséget, az egyéni szabadságot, öntörvényű egyediséget jelenti. Másfelől az a – például a frankfurtiaknál megjelenő – gondolat, miszerint a modernitás vagy (késő) kapitalizmus az individualitás kialakulásának alapvető feltételeit ássa alá azáltal, hogy már a szükségletstruktúrák is manipuláció révén alakulnak ki; eszerint a jelen sajátossága az autentikus emberi élet és individualitás helyett a manipulált lét. Ez a két álláspont azonban inkább világnézeti meggyőződéseket tükröz, és meglehetősen leegyszerűsítő. Simmel elkerüli e sarkos álláspontok problémáit, mivel egyrészt az egyént nem teljesen függetlenként, hanem társadalmilag létrehozottként, másrészt a maga sokszoros meghatározottságában mégis individuálisként értelmezi. Amennyiben meg kívánunk szabadulni az individualitás körüli kielezett vélekedések ballasztjától, Simmel individualitásmodellje – legyen az két külön koncepció vagy egy egységesített modell – nagyon is vonzó alternatíva marad.

17 Ez az értelmezés a habermasi gondolatokhoz közelíti Simmelt, amennyiben a pénz mint médium eldologi-asodott (Habermasnál: a rendszerszféraakra jellemző) viszonyokat hoz létre, míg a mediatizáltságtól mentes (Habermasnál: életvilágbeli) viszonyok lehetővé teszik az egyéni kibontakozást. Ha a két szerző fogalmilag közelíthető is egymáshoz, jelentős különbség mutatkozik közöttük abban, hogy a viszonyok dologiassá válását (Habermasnál: az életvilág mediatizációját, rendszer általi kolonizálását) mennyire tartják átható folyamatnak. Míg Simmel viszonylag optimista, mert azt állítja, hogy megmarad a személyiségnek egy a pénz hatásától érintetlen része, amely szabadon fejlődhet, addig Habermas szerint a pénz (és a hatalom) médiumának a túlterjeszkedése, behatolása az életvilágbeli összefüggésekbe a személyiség egészét veszélyezteti (vö. Habermas 2011 [1981]).

Hivatkozott irodalom

- Allen, Jon (2000): On Georg Simmel. Proximity, Distance and Movement. In *Thinking Space*. Mike Crang és Nigel Thrift (szerk.). London – New York, Routledge, 54–70.
- Beck, Ulrich (1999 [1983]): Túl renden és osztályon? In *A társadalmi rétegződés komponensei*. Angelusz Róbert (szerk.). Budapest: Új Mandátum, 418–468.
- Beck, Ulrich és Elisabeth Beck-Gersheim (2011 [1994]): Kockázatos lehetőségek. Individualizálódás, társadalmi életformák és a szerelem összefüggése. *Fordulat* (15): 10–26. Interneten: http://fordulat.net/pdf/15/F15_beck-beck_szerelem.pdf
- Bourdieu, Pierre (2010 [1979]): A habitus és az életstílusok tere. *Replika* (72): 49–94. Interneten: <http://replika.hu/replika/72-03>.
- Elias, Norbert (2004 [1939]): *A civilizáció folyamata*. Budapest: Gondolat.
- Gurevics, Aron (1974 [1972]): *A középkori ember világképe*. Budapest: Kossuth.
- Habermas, Jürgen (2011 [1981]): *A kommunikatív cselekvés elmélete*. Budapest: Gondolat.
- Karácsony András (2009): Az ember mint a hallgatás tárgya a luhmanni elméletben. *Replika* (66): 93–100. Interneten: <http://replika.hu/replika/66-06>.
- Lahire, Bernard (2003): From the Habitus to an Individual Heritage of Dispositions. Towards a Sociology at the Level of the Individual. *Poetics* 31(5–6): 329–356. DOI: <https://doi.org/10.1016/j.poetic.2003.08.002>
- Lahire, Bernard (2004): Addenda. In uő *La culture des individus. Dissonances culturelles et distinction de soi*. Párizs: La Découverte, 737–739.
- Lahire, Bernard (2011): Das Individuum und die Vermischung der Genres. *Berliner Journal für Soziologie* 21(1): 39–68. DOI: <https://doi.org/10.1007/s11609-011-0152-1>
- Lahire, Bernard (2012 [2001]): A habituselmélettől egy pszichológiai szociológia felé. *Replika* (79): 45–66. Interneten: <http://www.replika.hu/replika/79-03>.
- Lenski, Gerhard E. (1997 [1984]): A hatalom és privilégium. In *A társadalmi rétegződés komponensei*. Angelusz Róbert (szerk.). Budapest: Új Mandátum, 302–340.
- Luhmann, Niklas (1993): Individuum, Individualität, Individualismus. In uő *Gesellschaftsstruktur und Semantik, Band 3*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 149–258.
- Luhmann, Niklas (1999 [1995]): A szociológia és az ember. In uő *Látom azt, amit te nem látsz*. Karácsony András (szerk.). Budapest: Osiris – Gond, 119–132.
- Némédi Dénes (2005): *Klasszikus szociológia 1890–1945*. Budapest: Napvilág.
- Schütz, Alfred és Thomas Luckmann (1974): *Structures of the Life-World*. London: Heinemann.
- Simmel, Georg (1890): *Über soziale Differenzierung. Soziologische und psychologische Untersuchungen*. Lipcse: Duncker und Humblot. Interneten: <http://socio.ch/sim/differenzierung/index.htm>.
- Simmel, Georg (1908): *Soziologie. Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung*. Berlin: Duncker und Humblot.
- Simmel, Georg (2001 [1904]): A divat. In uő *Válogatott társadalomelméleti tanulmányok*. Budapest: Novissima, 180–200.
- Simmel, Georg (2001 [1917]): Az individualizmus. In uő *Válogatott társadalomelméleti tanulmányok*. Budapest: Novissima, 217–222.
- Simmel, Georg (2004 [1900]): *A pénz filozófiája*. Budapest: Osiris.
- Simmel, Georg (2009 [1890]): *A társadalmi differenciálódásról. Szociológiai és pszichológiai vizsgálódások*. Budapest: Gondolat.
- Szabari Vera (2019): Simmel magyarországi recepciója és a hazai szociológiában játszott szerepe 1960 előtt. *Replika* (112): 97–112.
- Szántó Zoltán és Tóth István György (1993): A társadalmi hálózatok elemzése. *AULA* 15(1): 30–55. Interneten: http://www.socialnetwork.hu/cikkek/szanto_toth_cikk.pdf.
- Takács Erzsébet (2012): From the One to the Many. From Pierre Bourdieu's Habitus Theory to the Concept of Bernard Lahire's l'homme pluriel. *Acta Sociologica. Pécsi Szociológiai szemle* (5): 57–60. http://szociologia.btk.pte.hu/sites/default/files/Acta_Sociologia/10_-_takacs.pdf.
- Tönnies, Ferdinand (1983 [1887]): *Közösség és társadalom*. Budapest: Gondolat.
- Weber, Max (1998 [1904]): A társadalomtudományos és társadalompolitikai megismerés „objektivitása”. In uő *Tanulmányok*. Budapest: Gondolat, 7–69.

Az EFOP-3.6.3-VEKOP-16-2017-00007 azonosítószámú, „Tehetségből fiatal kutató. A kutatói életpályát támogató tevékenységek a felsőoktatásban” megnevezésű projekt a Széchenyi 2020 program keretében, európai uniós (Európai Szociális Alap) társfinanszírozással valósul meg.

Weiss János

Csoport és individualizáció

Georg Simmel halálának századik évfordulójára

Absztrakt: Az írásom Simmel *A társadalmi differenciálódásról* című, 1890-ben megjelent korai főműve alapján próbálja rekonstruálni a modernitás egyik legkorábbi elméletét. Ez az elmélet ugyanakkor már kritikai reakciónak tekinthető Tönnies *Közösség és társadalom* című művére. Elemzéseimben megpróbálom felmutatni Simmel koncepciójában az adornói–horkheimeri „felvilágosodásdialektika” megelőlegezését. is. De Simmel elméletének aktualitása ezen messze túlmutat: (1) nála lehet először látni, hogy a modernitás elmélete sajátos feszültségben áll a társadalom szerkezetének leírásával, (2) Simmel volt az első, aki az „idegennek” konstitutív elméleti jelentőséget tudott adni.

Kulcsszavak: Simmel, társadalmi differenciálódás, felvilágosodás dialektikája, modernitás, idegen

Írásom döntően Simmel *A társadalmi differenciálódásról* című, 1890-ben megjelent korai főművének harmadik fejezetére fog támaszkodni. Erről a fejezetről mondja maga Simmel, hogy az néhány évvel korábban megjelent a *Zeitschrift für wissenschaftliche Philosophie* című folyóiratban. Rosszul emlékszik azonban a folyóirat nevére, amely valójában *Vierteljahresschrift für wissenschaftliche Philosophie* volt. Claudius Härpfer, aki alaposan megvizsgálta a fiatal Simmel publikációs tevékenységét, ezt írja:

Ha egy futó pillantást vetünk Simmel tanulmányainak formális aspektusaira, megerősödik az a benyomásunk, hogy publikációival a folyóiratok széles spektrumát szolgálta ki. Évente átlagban 12 szöveget, illetve 200 oldalt publikált, 1882 és 1910 között az összkiadás formátumában (...) összesen 1723 oldalnyi szöveget produkált (Härpfer 2010: 71–72).

A fent említett folyóirat először 1877-ben jelent meg; főszerkesztője Richard Avenarius volt, aki az alábbi sorokkal kezdte a beköszöntőjét:

Az egyik ok, amely a filozófia fejlődését nehezé teszi, és amelyet általában kevés figyelemre méltatnak, de azért roppant hatékony, az a bizalmatlanság, amellyel a filozófiát az úgynevezett „szigorú tudományos” körökben – ha nem is általánosan, de mégis általánosabban, mint ahogy azt bevallják – fogadják. Ezt a bizalmatlanságot úgy lehet jellemezni, mint egy utolsó nagy visszaütést, amely hirtelen véget vetett a spekulatív filozófia uralmának. Így tekintve a „filozófiával” szembeszegezett elutasító ítéletek általában csak a „spekulatív” filozófiára vonatkoznak, amely széles körökben még mindig – egykori nagyságának akaratlan elismeréseként – az általában vett „filozófiának” számít, és most egy utólagos hatással az egész újkori filozófiát belerántja a közös bajba (Avenarius 1877: 1).

Egy olyan filozófiát kellene tehát kidolgozni, amely szakít a nagy spekulatív rendszerfilozófiákkal, és ezáltal a tudományos „körök” ellenérzéseit is neutralizálni tudja. „Most már nem az a kérdés, hogy hogyan lehetséges a tudományos filozófia, hanem az, hogy hogyan lenne lehetséges a tudomány, ha nem a filozófia által” (Avenarius 1877: 18). (Ezt a megfordítást persze már Hegel is megtette, sőt talán már Kant is *A természettudomány metafizikai kiinduló elvei* című művében.) Ez az általános program Dilthey majd a neokantiánusok filozófiájára épül. Dilthey 1883-ban megjelent *Bevezetés a szellemtudományokba* című könyvében írja: „A történelmi-társadalmi valóság megismerése a szellem szaktudományaiban megy végbe” (Dilthey 2004 [1883]: 117). Egy ilyen szaktudomány a szociológia is; a feladat pedig az, hogy „kifejtsük a szellemtudományok ismeretelméleti alapvetését” (Dilthey 2004 [1883]: 117). Ezt a programot aztán szívesen nevezi a „történeti ész kritikájának” is, és ennek kellene a szellemtudományok „metafizikai megalapozásának” helyébe lépnie. Aztán Heinrich Rickert *Kultúratudományok és természettudományok* című kis könyvében már belebotlunk abba a problémába, hogy a tartalmi és a módszertani elválasztás nem esik feltétlenül egybe. „A természettudományos módszer jó messzire belenyúlik a kultúra területébe, és (...) nagy hiba volna azt mondani, hogy csak történelmi kultúratudományok vannak. Megfordítva azonban, a történelmi eljárás mód némiképp a természettudomány körén belül is működik (...)” (Rickert 2006 [1899]: 201). Simmel számára fontosabb a módszertani elkülönítés, mert úgy véli, hogy a szociológia már ismert, más tudományok által is tematizált tényekkel dolgozik,

Előadásként elhangzott „A modernitás paradoxonai” című Simmel-emlékkonferencián Budapesten, 2018. december 7-én. A dolgozatot Kiss Bernadettnek ajánlom sok szeretettel. A tíz évvel ezelőtt közösen tartott Simmel-szemináriumunkhoz kapcsolódva készült el *A társadalmi differenciálódásról* című könyv fordítása. Köszönöm továbbá az anonim bíráló nagyon értékes megjegyzéseit.

ezért az új tudományt csakis egy sajátos állásponton (vagyis módszeren) keresztül lehet meghatározni (Simmel 2009 [1890]: 10). De ennek a módszernek nem szabad elsiklania a tárgy fölött, ezért Simmelnek nagyon jól jönnek Avenarius viszonylag egyszerű megközelítései. Avenarius szerint ahhoz, hogy tudományról beszélhessünk, két feltételnek kell teljesülnie. (1) Az anyagot fogalmilag kell megragadni és felosztani. „Az anyag fogalmi megragadása azáltal formálódik meg (...), hogy az alacsonyabb fogalmakból magasabbakat vezetünk le. A fogalmak ily módon megszerveződő rendszere a maga lezárását egy legfelső fogalomban találja meg, amely minden alacsonyabb fogalmat (...) önmaga alá sorol” (Avenarius 1877: 3). (2) Minden tudomány anyagát tekintve valamilyen tapasztalatra épül, és semmi másra nem is épülhet. Elhibázott tehát a „tapasztalati tudományok” ma szokásos használata, mintha ez az elnevezés kimondottan a természettudományokra vonatkozna (Avenarius 1877: 6). Simmel számára nagy valószínűséggel csak annyi volt fontos, hogy a tudományos elemzéshez megfelelő fogalmakra van szükség: és ő a legeslegesítő megközelítésben két ilyen fogalmat vezet be: a „csoportot” (a „társadalmi kört”) és az „individualizációt”. Ha ezek a fölvezető gondolatok nagyjából helytállóak, akkor a korai főmű tengelyét a harmadik és az ötödik fejezet alkotja.

A harmadik fejezet alapjául szolgáló tanulmány eredetileg „Bemerkungen zu sozial-ethischen Problemen” címmel jelent meg (Simmel 1888). (Ez a cím nemcsak rejtélyes, de ezen túlmenően még határozatlan is: a „megjegyzések” és a „problémák” mintegy nyomatékosítják a kísérleti jelleget.) A „Sozialethik” fogalmát eredetileg egy lutheránus teológus, Alexander von Oettinger vezette be 1868-ban, *Die Moralstatistik und die christliche Sittenlehre* [A keresztény erkölcsi tanítás morálszisztematikája] című művében. A feladat egy újfajta etika kidolgozása lenne, amely az „erkölcsi mozgástörvényeket” egy „induktív-numerikus tapasztalati tudomány” keretei között írja le. De ennek a programnak van még egy nagyon fontos aspektusa: az etikát nem csak tudományossá kell tenni, hanem a közösségek erkölcsének tanulmányozására is vonatkoztatnunk kell. És így lehet statisztikai módszerekhez folyamodni. (A statisztika ekkoriban még szintén új tudomány volt.) Azt sejtethetjük, hogy Simmel a „Sozialethik” kifejezést csak publikációtaktikai okokból alkalmazta, ez volt ugyanis azokban az években a szellemtudományok „tudományossá tételének” egyik fő csapásiránya. Ugyanakkor Simmel koncepciója egyáltalán nem etikai jellegű, de megragadta egy olyan problémát, amely ott áll a „Sozialethik” koncepciójának hátterében: van-e egy közösségnek etikája, és ez hogyan viszonyul az individuumok etikájához? (A „Sozialethik” kritikusi közül már sokan és nagyon korán megfogalmazták azt az ellenvetést, hogy a társadalmi csoportoknak és a társadalmi intézményeknek nem lehet etikájuk, hanem csak a konkrét emberek lehetnek az etika „szubjektumai”.) Simmel kérdése az volt, hogy az individuum hogyan viszonyul a közösséghez, pontosabban ezt a kérdést megpróbálta felülemelni egy triviális megközelítéssel. S ezt azáltal éri el, hogy a modernitás tapasztalatát helyezi a középpontba. David P. Frisby szerint Simmel a modernség első nagy teoretikusa: „Ha a kortársak ítéletére figyelünk, akkor azok gazdagon alátámasztják azt a tézist, hogy Simmel rendelkezett azzal a képességgel, hogy a modernség alapvető tapasztalatait oly módon ragadja meg, amire csak nagyon kevés kortársa volt képes” (Frisby 1984: 16). A Simmel halálának századik évfordulójára megjelent cikkében Thomas Assheuer ezt írta: „Simmel valóban a leírás zsenije volt. Abszolút hallással regisztrálta a »társadalmi test« legkisebb vibrációit is: írt a divatról, az alpesi turizmusról, az ékszer pszichológiájáról és Isten személyiségéről – és mindenről zseniálisan” (Assheuer 2018: 19).

I.

Simmel nagy valószínűséggel már az eredeti dolgozat elkészítésekor is ismerte Ferdinand Tönnies *Közösség és társadalom* című 1887-ben megjelent könyvét. Persze ebben egészen biztosak nem lehetünk, mivel a megjelenés dátumai túl közel esnek egymáshoz, és Simmel maga kimondottan nem hivatkozik a könyvre. Ugyanakkor tudjuk, hogy a könyv már a megjelenésekor nagy feltűnést keltett. A kor egyik legelismerőbb filozófusa, Friedrich Paulsen írt róla recenziót:

Az összelet történelmi fejlődését a szerző szerint a közösségtől a társadalom felé tartó mozgásként lehet leírni. A történelmi ősfoma a vérrokonság által egyesített törzs, a klán, a végső forma pedig, amely felé a civilizáció tendál, a világbirodalom, amely lényegében a nagyvárosokban áll fenn, amelyekben mindenki idegen mindenki más számára, és teljes tudatossággal önmagát tételezi abszolútként, míg másokkal csak véletlenszerű viszonyban áll, a kereskedelmen, a szerződéseken, a konkurencián és a társiasságon keresztül (Paulsen 1888: 113).

Tönnies könyve legalább két gondolatával nagy hatást gyakorolhatott a fiatal Simmelre. Egyrészt a közösségből a társadalomba való átmenet nyilvánvalóan a modernitás kialakulásként értelmezhető. „A társadalom (...) a nyilvánosság, a világ. (...) A társadalomban idegen területre lépünk” (Tönnies 2004 [1887]: 9). A „nyilvánosság” ekkor még szokatlan kifejezés (habár a „publikum” szó már a 18. század óta ismert volt), a jelentése itt valószínűleg annyi, hogy ami túl van a magánélet (a család, a privát-személyes kapcsolatok) világán. A nyilvánosságban mindannyian idegenként mozgunk; a modern világ annyit jelent, hogy az életünk idegen emberek között zajlik. Ha igaz ezért, hogy a megszülető szociológia a modernitással foglalkozik, akkor ebben centrális szerepe van az idegenségnek. Simmel erről majd ezt írja: „Az idegenlét (...) azt jelenti, hogy a távoli közel van. Az idegenlét természetesen egy pozitív megjelölés, egy különös kölcsönhatási forma; a Szíriusz lakói tulajdonképpen nem idegenek a számunkra” (Simmel 1987 [1908]: 63). Az idegenség az, amikor a távoli közel lép hozzánk. Vagyis olyan emberekkel kerülünk kapcsolatba, akikhez az égvilágon semmi közünk sincs. (Az idegen és az idegenség tapasztalatának centrális jelentőségére a modernitás elméletén belül már Felkai Gábor is rámutatott, bár ezt még nem vonatkoztatta magára Tönniesre, lásd: Felkai 2006: 301–305.) A fenti két mondat ugyanakkor egymás komplementereként is olvasható: az egyik oldalon áll a társadalom mint meghatározott szféra, vagyis a társadalom nem a szociális realitás egésze. A másik oldalon áll az individualitás, amely magát szükségképpen idegennek érzi. Vagy egy kicsit másképp: „Az emberi társadalmat egymástól független személyek pusztá egymásmellettségének tekintjük” (Tönnies 2004 [1887]: 10). Ez a pusztá egymásmellettség az együttélés érzelmi hidegségéhez vezet. Így jön létre a kidolgozandó szociológia két pólusa: az egyik oldalon áll a társadalmiság, a másik oldalon az individuum belső hogyléte. Még talán azt is megkockáztathatnánk, hogy a modernitást leíró diszciplína igazából nem is a szociológia, hanem a szociálpszichológia. Bár ezzel a kifejezéssel némileg előrefutunk: a „szociálpszichológia” könyvek címében először 1908-ban bukkant föl.² És még ugyanebben az évben Simmel írt is egy cikket erről a

2 Lásd Edward A. Ross: *Social Psychology (An Outline and Source Book)*, The Macmillan Company, 1908) és William McDougall: *Introduction to Social Psychology* (London, Methuen, 1908). Az előbbi szerző szociológus, az utóbbi pszichológus volt.

kifejezésről. „Az individuum pszichológiájával szembeállították a »társadalom« (a tömegek, a csoportok, a nemzetek, a korok) pszichológiáját, mint lényegét és hordozóját tekintve egységes képződményt” (Simmel 1908: 285). Simmel egyáltalán nem örül ennek a fejleménynek, de a vele való szembeszálláshoz nem elég, ha kimondjuk, hogy a lelki folyamatok csak az individuumban játszódhatnak le és sehol máshol. Valahogy meg kellene értenünk e kifejezés megszületésének társadalmi hátterét is. Simmel nem hagy kétséget afelől, hogy ez csak metaforikus beszédmód lehet. Ha a lélek azt jelenti, ami valamit élővé-elevenné tesz, akkor ezt átvitt értelemben a társadalmi intézmények és a kulturális szférák működésére is vonatkoztathatjuk. „S mert ezeknek a maguk egészében kell hogy legyen egy hordozójuk és előállítójuk, ami nem lehet az egyes ember, ezért csak az marad vissza, hogy ez a szubjektum a társadalom, amely az egyes emberekből áll, de ugyanakkor túl is van az egyes embereken” (Simmel 1908: 285). Ennek a beszédmódnak van messzebbre visszanyúló tradíciója: „Ebből a nézőpontból kiindulva beszéltek [már korábban is] a néplélekről, a társadalom tudatáról vagy a kor szelleméről, mint reális és produktív hatalomról” (Simmel 1908: 285). (Simmel azokkal az érvekkel bírálja a szociálpszichológia terminusát, amelyek alapján már korábban nagy valószínűséggel leszámolt a Sozialethik fogalmával is.³) Így az 1890-es könyv alcímében Simmel szociológiai és pszichológiai vizsgálódásokról beszél; természetesen fontos, hogy elsőnek a szociológiát említi, a pszichológiát mintegy ezen belül helyezkedik el.

A Tönnies által két szélső pólusként rögzített közösségszerveződés aligha ad kimerítő leírást, inkább maga is sematikus megközelítésnek tűnik. Ugyanakkor nagy hatással lehetett Simmelre, ami még az 1908-as *Szociológia* című könyv néhány megfogalmazásában is jól érezhető. „A korábbi állapotok szoros és szigorú kötelékei, amelyekben a társadalmi csoport mint egész, illetve annak központi hatalma az egyes ember tevékenységeit és mulasztásait a legkülönbözőbb irányokban szabályozza, a maga szabályait egyre inkább az általánosság szükségszerű érdekeire korlátozza (...)” (Simmel 1908: 325). Simmelnél a társadalmi realitás a társadalmi szerveződés különböző formáiból épül fel, és ezeket társadalmi köröknek vagy csoportoknak nevezi (Simmel 2009 [1890]: 33). A társadalmi szerveződések Simmel az individuumok „együttélésének”, „egységesedésének” és „kölcsonös egymásra hatásának” formáiként vezeti be (Simmel 1908: 32). És ezeket a formákat elsődlegesen nem a történelmi körülmények határozzák meg, hanem a pusztán kvantitatív összefüggések.

A mindennapi tapasztalatokból kiindulva eleve el kell ismernünk, hogy egy csoport egy bizonyos nagyságtól kezdve a maga fönntartásához és előmozdításához olyan szabályokat, formákat és szerveket alakít ki, amelyekre korábban nem volt szüksége; és hogy másrészt a szorosabb körök olyan minőségeket mutatnak fel, amelyek a számbeli kibővítésüknél szükségképpen veszendőbe mennek (Simmel 1908: 32).

Ebből kiindulva belátható, hogy vannak olyan formák, amelyek „tartalmi és egyéb életformákból kiindulva szükségesek és lehetségesek, [de] csak az elemek numerikus határán innen vagy túl valósíthatók meg” (Simmel: 1908: 33). Simmelnél a modern élet azt jelenti, hogy a társadalom szerveződésében egyre nagyobb szerepet kapnak a nagycsoportok:

3 Ha egy pillantást vetünk a Hunyady György által szerkesztett *Szociálpszichológia* című kötetre, akkor nagyon érdekes tanulmányokkal találkozhatunk ugyan, de a diszciplína egységessége még csak körvonalaiiban sem látszik. A megjelenő témák többek között: attribúcióelmélet (milyen okokat tulajdonítunk a mások viselkedésének), az attitűdök és a viszonyulások következetessége, a sztereotípiák és a nézetek rendszerének szerveződése (Hunyady 1983).

Az emberek igen nagy száma csak határozott munkamegosztás esetében alkothat egységet; és nemcsak a gazdasági technika kézenfekvő okainál fogva, hanem mert ez hozza létre az egymásba való átnyúlást és az egymásra való ráutaltságot, amely számos közbeeső láncszemen keresztül mindenkit mindenkivel összeköt (Simmel 1908: 33).

A modernsége jellemző társadalmi szerveződésben így egyre nagyobb szerepet kap a munkamegosztás és a specializálódás. Az 1890-es könyv így lesz a *modernizáció elmélete*.

Ebbe az összefüggésbe illeszkedik Simmelnél a „szocializmus” akkoriban népszerűvé váló eszméjének bírálata is: „Véleményem szerint meg lehet állapítani, hogy a teljesen vagy megközelítőleg szocialista rendszereket csak egész kis körökben lehetett bevezetni, a nagyobb körökben azonban rendre kudarcot vallottak” (Simmel: 1908: 32). A tanulmány eredeti változatában pedig egy még alapvetőbb kritikát olvashatunk: „A különbségeknek a szocializmus által célként kitűzött megszüntetése minden meghatározott minőség megszüntetésének előzetes foka, úgy, ahogy azt a nihilista pesszimizmus megköveteli” (Simmel 1888: 48).

II.

A társadalmi differenciálódásról című könyv alaptanulmánya abból a feltevésből indul ki, hogy van két csoportunk, amelyek mind a „karakterisztikus tulajdonságokat”, mind a „kölcsonös lelkiületet” tekintve a lehető legélesebben különböznek egymástól, vagy metaforikusan azt is mondhatnánk, hogy a lehető legmesszebb állnak egymástól. És akkor elindulnak a modernitás irányába mutató társadalmi folyamatok, amelyek alapstruktúráját a társadalmi differenciálódás jelöli ki; s ennek következtében, illetve során, a két csoport tagjai egyre hasonlóbba lesznek egymáshoz. Ezt a megfigyelést, amelyet Simmel alapvető társadalmi törvénynek nevez, a következőképpen is megfogalmazza: „A differenciálódás (...) feloldja a közelálló emberekhez fűződő szoros köteléket, hogy cserébe új (reális és ideális) kötelékeket teremtsen a távol álló emberekhez” (Simmel 2009 [1890]: 53). (Most tekintsünk el gyorsan az idézet zavarba ejtő folytatásától: „hasonló [összefüggést] figyelhetünk meg az állat- és növényvilágban”, Simmel 2009 [1890]: 53.) Nincs tehát igaza Tönniesnek: a modernség kialakulását nem lehet elementáris közösségvesztésként diagnosztizálni. „A társadalomban mindenki egyedül van, s állandó feszültség van közte és a többiek között” (Tönnies 004 [1887]: 57). A modernség Simmel szerint nem csökkenti az összetartozást, az egymásrautaltságot, hanem csak új formát ad neki. Tönnies diagnózisa nem más, mint egy elméletileg valamelyest alátámasztott populáris panaszkodás. Abban Simmelnek kétségtelenül igaza van, hogy így sikerül megmagyarázni a világpolgárság kialakulását. „A növekvő megformálódás [a társadalmi differenciálódás] elindítja az idegenekhez való közeledést az eredeti, homogén csoporton túlmutató egyenlőség bázisán” (Simmel 2009 [1890]: 54). Nem a modern viszonyok válnak idegenné, hanem a modern világ teszi lehetővé az idegenhez való közeledést, az idegen álláspontjának asszimilálását. A modernség paradigmátikus helyévé így a nagyváros válik. (Simmelt nemcsak és nem is elsősorban a nagyváros berendezkedése, hanem az emberi lélekre kifejtett hatása érdekli. De erre ezen a helyen nem tudok kitérni.) Közelebbről tekintve ebben a fejezetben alapvetően nem is a csoport és az individualizáció kapcsolatáról volt szó (az individualizáció ugyanis nem a differenciálódás eredményeként, hanem a fonákjaként jelenik meg). Inkább a csoportdinamika alapvető természetét láthatjuk magunk előtt: azt, ahogy a differenciálódás a nivellálódásba csap át; méghozzá egy sajátos dialektikának köszönhetően. Simmel korai főműve *A felvilágosodás dialektikájának* egyik legfontosabb előzménye.

III.

A könyv ötödik fejezete nem egyszerűen kiegészíti a korábban megjelent tanulmányt (a harmadik fejezetet), hanem lényegesen korrigálja is annak szemléletmódját. Itt már valóban a csoport és az individualizáció kapcsolatáról van szó. A társadalmi differenciálódás most a csoportok számának növekedését jelenti. Ezt Simmel így fogalmazza meg: „Mármost a különböző körök száma, amelyen belül az egyesek elhelyezkednek, a kultúra egyik leglényegesebb fokmérője” (Simmel 2009 [1890]: 105). (A „körök”-et itt Simmel egy kvázi geometriai szemléltetés érdekében használja a „csoport” fogalma helyett.) A „kultúra” szó (amelynek előtérbe állítása Rickertre vezethető vissza) talán zavarba ejtő lehet: a kultúra Simmelnél az élet, vagy ha tetszik, a történelem fogalma. Amikor Simmel filozófiai, vallási vagy művészeti kultúráról beszél, akkor azon nem a metafizikai rendszerek, a vallási dogmák vagy a konkrét műalkotások ismeretét érti, hanem egyfajta intellektuális nyitottságot, az élet vallási normákat követő berendezését vagy művészi értékekre épülő megformáltságát (Simmel 1919: 4). Így a mondatot egyszerűen értelmezhetjük a történelmi fejlettség meghatározásaként is. A modern ember a legkülönbözőbb körökbe tartozhat: a családjába, aztán a házasságkötéssel a felesége családjába, a városába, a foglalkozásába stb. (Simmel 2009 [1890]: 105). Ezek után két eset lehetséges: a körök vagy koncentrikusak, vagy metszik egymást. Akkor beszélhetünk koncentrikus körökről, ha minden kör az őt megelőző kör kiterjesztése, mint például Arisztotelész *Politikájában* vagy Hegel *Jogfilozófiájában*. De előfordulhat az is, hogy a körök metszik egymást: ez akkor következik be, ha az egyik körben való részvételből nem következtethetünk a másikon való részvételre. Az individualizáció azt jelenti, hogy az ember különböző, egymást metsző körökbe tartozik. Minél több ilyen körbe tartozunk, annál individuálisabbak leszünk. A képet még az is tarkítja, hogy az ember a különböző körökben különböző pozíciókat foglalhat el:

Itt csak arra szeretnék utalni, hogy az individualizáció lehetősége már azáltal is a végtelenbe tart, hogy ugyanaz a személy a különböző körökben, amelyekhez egyidejűleg tartozik, különböző viszonylagos pozíciókat foglalhat el. Mert minden újabb összezáródás ugyanabból a nézőpontból azonnal létrehoz valamiféle egyenlőtlenséget, egy differenciálódást a vezetők és a vezetettek között (Simmel 209: 107).

Az individualizáció lehetősége tehát két ok miatt is végtelen: egyrészt a körök száma, másrészt a körökön belüli pozíciók száma miatt.

Ezen a két úton próbálta Simmel a szociológiát tudományossá tenni. És ezzel eljutottunk egy fontos szociológiatörténeti feszültség forrásához is: a modernitás (az individualizáció) elmélete sajátos feszültségben áll a társadalom szerkezetének (a társadalmi egyenlőtlenségek) leírásával. (Legalábbis, ha az *Über soziale Differenzierung* című könyvre összpontosítunk.) Simmelt nem a társadalom szerkezete, hanem a társadalom modernizációja érdekelte; nem az idegen helyzetére, hanem az idegen asszimilációjának esélyeire és lehetőségeire volt kíváncsi. Ezek a szempontok és megközelítések adják aktualitását halálának századik évfordulóján.

Hivatkozott irodalom

- Assheuer, Thomas (2018): „Wir alle sind Fragmente”. *Die Zeit* (szeptember 19.).
- Avenarius, Richard (1877): Zur Einführung. *Vierteljahresschrift für wissenschaftliche Philosophie* 1(1): 1–2. Interneten: <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k94128f/f10.item>.
- Deutsch, Morton (1980): A csoport kialakulása. In *Csoportlélektan*. Pataki Ferenc (szerk.). Budapest: Gondolat.
- Dilthey, Wilhelm (2004 [1883]): *A történelmi világ felépítése a szellemtudományokban*. Budapest: Gondolat.
- Felkai Gábor (2006): *A német szociológia története, I. kötet*. Budapest: Századvég.
- Frisby, David P. (1984): Georg Simmels Theorie der Moderne. In *Georg Simmel und die Moderne*. Heinz-Jürgen Dahme és Ottheim Rammstedt (szerk.). Frankfurt am Main: Suhrkamp, 9–79.
- Härpfer, Claudius (2012): *Georg Simmel und die Entstehung der Soziologie in Deutschland. Eine netzwerksoziologische Studie*. Berlin: Springer VS.
- Hunyady György (szerk.) (1983): *Szociálpszichológia*. Budapest: Gondolat.
- Paulsen, Friedrich (1888): Ferdinand Tönnies: Gemeinschaft und Gesellschaft. *Vierteljahresschrift für wissenschaftliche Philosophie* 12(1): 111–119. Interneten: <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k941393/f1.item>.
- Rickert, Heinrich (2006 [1899]): Kultúratudományok és természettudományok. In *Történetelmélet, II. kötet*. Gyurgyák János és Kisantal Tamás (szerk.). Budapest: Osiris.
- Simmel, Georg (1888): Bemerkungen zu soziaethischen Problemen. *Vierteljahresschrift für wissenschaftliche Philosophie* 12(1): 32–49. Interneten: <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k941393/f1.item>.
- Simmel, Georg (1908): *Soziologie. Untersuchungen über die Formen der Vergemeinschaftung*. Berlin: Duncker und Humblot.
- Simmel, Georg (1919): *Philosophische Kultur*. Stuttgart: Alfred Kröner.
- Simmel, Georg (1987 [1908]): Der Fremde. In uő *Das individuelle Gesetz. Philosophische Exkurse*. Michael Landmann (szerk.). Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Simmel, Georg (2009 [1890]): *A társadalmi differenciálódásról. Szociológiai és pszichológiai vizsgálódások*. Budapest: Gondolat.
- Tönnies, Ferdinand (2004 [1887]): *Közösség és társadalom*. Budapest: Gondolat.

Weiss János

Filozófus, egyetemi tanár, PTE BTK Filozófia Tanszék (Pécs)

Hidas Zoltán

A formák és az élet

Georg Simmel és a mindennapok szellemi megmentése

Absztrakt: A tanulmány Georg Simmel „evilág metafizikájára” irányuló gondolkodását vázolja fel, mindenekelőtt a szociológiainak mondható írásaiban. Ez a kifejezés e különleges szenzibilitású szerzőnek a hétköznapi jelenségek filozófiai, szociológiai és esztétikai megragadására tett kísérleteit foglalja össze. A szellemi mozgás kiindulópontja a bennünket közvetlenül érintő személyközi világ a hozzá tartozó „dolgokkal” együtt, tengelye a kultúra eredendő „tragédiája”, végpontja pedig a körülírhatatlanul individuális „több mint élet”.

Kulcsszavak: Simmel, mindennapi élet, életfilozófia, formális szociológia, a kultúra tragédiája

Nem a magában álló egyénből, de nem is valami magasabb szintű kollektív valóságból, hanem emberek közti „viszonyokból” és „kölcsonhatásokból” bontakozik ki a legelsők közt Georg Simmel szociológiája, amely ezért nem is a „társadalommal”, hanem a mindig történőben lévő „társadalmisággal” keresi az összhangot. A társadalmi világ nem – mondjuk – szerkezetekben *van*, hanem szüntelenül alakuló viszonyokban *zajlik*. A társas világ éppen ilyen valóságának a lehetőségfeltételei, akárcsak megismerésének előfeltételei, az érintkezések és az eleven kapcsolatok e *köztes teréhez* igazodnak: a mégoly személyes mások nélkülözhetetlen és elkerülhetetlen általánosításához; a nagyobb egészekbe tagolódó szerepeken kívüli ember egyediségéhez; és a mégoly individuális ember szükséges és testreszabott helyéhez.¹ Mindegyik lehetőség egyúttal bizonytalanság is: vizályok, kiszolgáltatottságok és elszigetelődések újkori tapasztalatok által felfokozott elemi bizonytalanságai. A megismerésnek ez a szilárd lényegiségekről lemondó programja egy úgyszólván mozgásba jött kor időérzékehez és történeti világszemléletéhez illik (vö. Koselleck 2003).²

Simmel általános társas összefüggésekre irányuló kérdése, amely közvetlenül a szociológia akkoriban kijelölt tárgyaival, vagyis az „egyénnel”, a „társadalommal” és ezek viszonyaival méri magát, társadalmi létezők mozgástörvényei helyett kezdettől fogva a társasság lehetőségfeltételeit keresi, és társadalmasulási folyamatok alakulási összefüggéseire talál. A társadalmiság újkori folyamatainak egyik legelső szociológiai tárgyalásában a differenciálódásnak az erőmegtakarításból mint lehetőségfeltételből levezethető jelensége még a „szubjektumnak” tekintett társadalom szempontjából látszik.³ Így nézve az individualitás: különféle csoportokhoz tartozások mindig egyszeri metszéspontja, szerepek egyénekben összpontosuló egyedi konstellációja. A viszonyok dialektikus működése nyomán így áll elő a mai személyiség: „Miután a szubjektív szintézise létrehozta az objektívát, az objektív szintézise egy új, magasabb szintű szubjektívát hoz létre – ugyanúgy, ahogy a személyiség átadja magát egy társadalmi körnek, és benne elveszti magát, hogy aztán a társadalmi körök individuális keresztezésén keresztül megint visszanyerje a maga sajátosságait” (Simmel 2009 [1890]: 106). Ám az elemi egység itt sem az egyén, hanem a kölcsönhatás, amely önálló és mindenekelőtt különbségképző valósággént hozza létre a személyeket, akik a csoportokhoz – vagyis kölcsönhatásokban alakuló csoportosulásokhoz – tartozást ettől kezdve tekinthetik saját lényegi meghatározójuknak. A csoportok egysége nem más, mint határvonások következménye; az ember úgyszólván határmegvonó lény.⁴ Hajdan stabilan összefonódó formák szakadnak és intézményesülnek végül önállóvá: a folyamat végpontja az egyén mint önálló intézmény, akinek kultuszával újabban – Simmel egyre következetesebben kifejtett kordi-

1 Kanti szellemben ezeket Simmel „szociológiai aprioriknak” nevezi (1992 [1908]: 42–61).

2 A „társadalom” Max Webernél is hasonlóan „mozgásfogalomként” jelenik meg: szociológiájának alapkategóriái között meghatározó szerepet játszanak főnevesített igék, amilyenek a „Vergesellschaftung” és a „Vergemeinschaftung” (Weber 1980: 21).

3 Lásd mindenekelőtt Simmel korai művét a társadalmi differenciálódásról (2009 [1890]: 119–147). Ez a hangsúlyeltolódás az összefüggésünkben fontos szerepet játszik; Simmel gondolkodásának, ezen belül szociológiájának időbeli alakulása, vagyis a „mű egységének” kérdése – amely nem a mű egységesítő középpontját keresi, inkább gondolkodásának jellegét igyekszik megragadni – azonban nem tárgya a jelen tanulmánynak.

4 „...összeolvad az alapmotívumok száma, hogy végül az élet legáltalánosabb szemléletében szinte mindenütt valamilyen kettősségre vezessen (...). Például a görög filozófia kezdetén így merült fel a nagy ellentét Hérakleitosz és az eleáták között: az előbbinek minden lét örök áramlásban volt (...); az eleáták számára ezzel szemben a csalóka érzéki látszaton túl kizárólag egyetlen nyugvó lét volt (...). A kereszténységgel egy másik kiformalódás lépett színre: az isteni és a földi princípium ellentéte. (...) Az újabb kor életszemléletei ezt természet és szellem ellentétéhez vitték tovább” (Simmel 1998a: 77–78).

agnóziája, „a jelenkor stílusképe” (Simmel 2004: 556) szerint – már csak az egyre elvontabb idegensége vetekszik. A társadalmiság egyéniesítő körein kívül azonban Simmel megőrzi – és egyre hangsúlyosabban tárgyalja – az egyéniség kitüntetett lehetőségét is, amely az egyediség magaslati pontján önmaga köré szerveződik, beéri önmagával és önmagából kiemelkedik. E kettősség szociológiai helyét később ő maga adja meg, amikor megkülönbözteti egymástól az individualitás római-latin és germán fogalmát: „Akármennyire hangsúlyozza a román értelemben egyénített ember önmaga számára elégséges voltát, egyediségét, világgal szembeni idegenségét, mindig érzünk valami általánost, amely rajta keresztül nyilvánul meg (...). A germán ember esetében azonban hiányzik ez a híd, csak úgy közeledhetünk hozzá, ha közvetlenül belőle indulunk ki” (Simmel 2001e: 219).

Bár a kölcsönösség már a részterületekre bomló társadalmi élet elemzéseiben is meghatározó szerepet játszik, Simmel érzékeny gondolkodását kitartóbban foglalkoztatja a „társiatlan társiasság” Kant által vázolt *feszültségtére* (1980: 62–64), ez a társadalmi gondolkodásban sokszor elsikkadó köztesség. Éppen ez az eredendő köztesség, a merő önmagára utaltság és a rendben való feloldódás *közé* irányuló gondolat az, ami nehezen elhelyezhetővé teszi ezt a szociológiát – amennyiben szociológia. Mert az emberközi kapcsolatok és az általuk alakított valóság egyszerre tudatos és élményszerű, vagy éppen egyszerre elvi, gyakorlati és esztétikai jellege miatt az íráskor legtöbbje több aspektust – vagy stílszerűbben szólva: több „arct”⁵ – mutat egyszerre. Miközben a társadalmiság és az egyéniség hol inkább elkülöníteni akart, hol inkább összefonódni engedett szociológiája, esztétikája és filozófiája érzékeny megfigyelések tömkelegét hordozza, a sokféle rezdülés és sokféle szempont eleve csak befejezetlenséget kínálhat. Ez a gondolkodási stílus az emberi életviszonyok eleven sokféleségének és kimeríthetetleniségének minden tanépitményszerű megformálását átmeneti zártságnak tekinti, és a töredékesből igyekszik alapvető formákat kifürkészni. A viszonyhatások ereje ugyanis *formákat* tart fenn és *tartalmakat* fogad magába.

Mert éppen a formák tartalmaktól való elválasztásának elvéből dolgozza ki Simmel a saját alapítású „formai szociológiáját”. Egyre szervezettebb társadalmasulási formákban valósulnak meg a különféle belső törekvések és állapotok, célok és értékek: ilyen anyagokkal telítődhetnek a viszály, a csere, az alá- és fölérendeltség, a térbeliség vagy éppen az idegenség formái (Simmel 2001a, 2001b, 1983b, 1992: 764–771). Forma és tartalom megismerési elvének társadalmi jelenségekre való kiterjesztése azonban, aminek a tartalmak tapasztalt áttekinthetlensége és a formák vélt áttekinthetősége kölcsönöz intuitív meggyőzőerőt, végül könnyen körvonalait veszti, ahogy a formaelv a legheterogénebb példákat gyűjti egybe: a helyzetektől elvonatkoztatott formák a példák halmozódásával túlságosan eleminek bizonyulnak, vélt vagy valóságos egyetemességükben szinte bármit befogadnak, és tetszőleges jelenségeknek adnak önkényesen formát.⁶ A gondolkodás impresszionizmusa – egy egész kor szellemi hangoltsága – ilyen tetszőlegességeken bosszulhatja meg magát. Aligha véletlen, hogy a „formai szociológia” összegzéseként minden elemi szerkezettan történetietlenségével és tagolatlanságával végül egy monumentális gyűjteményben ölt végleges könyvalakot, amely voltaképpen társadalmasulási formák kitérőkkel megszakított füzérét kínálja (Simmel 1992 [1908]).⁷

5 Vö. Simmel ilyen című tanulmányát (Simmel 1957c).

6 Lásd pl. Adorno híres kritikáját (1965).

7 A magát immár tisztán filozófusnak tartó Simmel egy felkérésre írt szociológiai bevezetőben (1917) különbséget tesz a formai (tisztta), az általános és a filozófiai szociológia között. Az „általános szociológia” a társadalom és az egyén viszonyaival, a filozófiai szociológia a tények és összefüggések „összképének” megteremtésével hivatott foglalkozni.

Ennél azonban talán Simmel számára is fontosabb az a köztes tér, amelyben a kölcsönhatások „közvetlen és átélhető” valósága történik a résztvevők között, mindazt érintve, amihez az embernek csak köze van:

Az a tény, hogy az emberek egymásra pillantanak, hogy féltékenyek egymásra; hogy leveleket váltanak és együtt ebédelnek; hogy minden megfogható érdeken túl rokonszenveznek vagy ellenszenveznek egymással; hogy az egyik ember eligazítást kér a másiktól, hogy egymásnak öltözködnek és szépítik magukat – az ezer és ezer tovamúló vagy messzire ható kapcsolat, amely személy és személy között, egy pillanat erejéig vagy tartósan, tudatosan vagy tudattalanul játszódik, amelyek közül teljesen tetszőlegesen választottuk ezeket a példákat, szüntelenül összekötnek minket. Mindennap, minden órában szövődnek, elszakadnak, újrászövődnek ilyen szálak, más szálak váltják fel őket, más szálakkal fonódnak össze (Simmel 2008d: 276).

Simmel írásai a kapcsolatok közös, viszonyokon alapuló és viszonyokat alapító tereit járják be és úgyszólván minden emberközi zugba betekintenek, egészen a legrejtettebb helyekig. Nemcsak a szembetűnő és legerősebben formáló kölcsönhatásokat veszik szemügyre, hanem a leghétköznapibbnak tűnő életjelenségeket is, amelyekben az emberi viszonyok alakot öltenek. Ennek felel meg, hogy minden rendszerezettségén kívüli „exkurzusok” és „esszék” tárják fel mondjuk a titok, a barátság, a hála, a kacérság vagy az étkezés alakzatait. A *titok* – mint minden alapvető kettősség – az ember mivolt egyik alapja, minden társas kapcsolat elemi összetevője, egy másik világ kiindulópontjaként pedig az „emberiség nagy vívmánya” (Simmel 2001c). A kapcsolatok a személyesség ismeretlenségétől a bizalmon át a barátság lelki meghittségéig és a házasság intimitásáig terjednek. Persze „még a legszorosabb viszonyokba is könnyen beférkőzik az idegenség vonása”, mert „ami kettőnek közös, talán soha nem lehet kizárólag nekik közös” (Simmel 1992: 764–771). A közvetlen kapcsolatok rendjének szabályozásán túl a titkosság egyszerre hajtóereje az egyéniesülés és a közösségesülés történelmi léptékű folyamatainak. A személyközi tudás átláthatatlanságának és megosztásának mozgásait követni, a nem tudás mélységeit kimérni – minden lehetséges morális aggály ellenére – fokozott reflexiót tett. Részben ugyanebből a mozgató feszültségből táplálkozik az ékszer és a levél társadalmi mivolta és jelentősége is (2008b, 2008c). A *hála* és a hűség érzelmi afféle „lelki visszhangként” a kölcsönhatások – vagyis az „odaadás és a megfélemlés”, azaz a társas „csere” – folytonosságát biztosítják: a „csoport önfenntartását” az illékonyság és a széthullás folytonos valószínűségével szemben erősítik (Simmel 1983a). A hála mint „morális emlékezet” a kölcsönhatást „keletkezése pillanatától” a következő pillanatig menti át: így terjed túl a pusztá gazdaságosságon, akár a másik személy egészére is kiterjedve. Az elkötelezettség fokozódó hála erkölcsi parancsának erejét a hálátlanság mélységes elítélése mutatja. A szerelem játékformájaként jellemzett *kacérság* egy kapcsolat kialakításának ígérete: játék a valósággal, és mégsem pusztá látszat, hanem igazi valóságélmény, amely az egyértelműség hiányán alapszik (1998c). A *viszály* antagonizmusa a bevett „felszínes” felfogással ellentétben – egészen dialektikus szellemben – integratív kapcsolat is: egység az identitás és a differencia gyökeres kapcsolódásából fakad. A harc összeszedettsége csoportos öntudattá és kielezett esetben háborúvá intézményesül, ami a harmadik fél bevonásáért végzett küzdelem és végül a megbékélés alapja is: „mindenki mindenki elleni harcának” mederbe terelése (Simmel 2001b). Az ellentmondásokban és egymást kizáró ellentétekben így közvetít valami *harmadik*, amely kapcsolatokat szilárdíthat meg, dilemmákból vezethet ki vagy éppen feszültségeket fokozhat végtelenségig: mert egységteremtő erejében soha sincs

végző megbékélés. A kettősség szimmetriája és a hármasság aszimmetriája egyúttal az esztétikai világszemlélet magaslatra is. A társasági összejövétel és *társasági élet* a társadalom sikerülésének az alapformájaként a „társadalmassulás játékformája” (Simmel 2001d), amelyben maga az összekapcsolódás és kölcsönhatás a cél. A személy egyszerre tartja vissza és veti bele magát, minden tartalmi követeléستől és elvárástól mentesen. Az egyént a társasági érintkezésben önszabályozó tapintat vezérli, beszéd és odafigyelés lüktetésében teremtve meg a résztvevők valamilyen egyensúlyát. A társalgást az elhangzó kijelentések igazságigényének a komolysága töri meg. Még elemibb és egyénibb szintre hatolva az érzékszervek is szociológiai vonásokat mutatnak: viszonyjelenséggént az észlelés nem egyszerűen szubjektív érzés, hanem a másik beengedési pontja, megismerésének kapuja, a kapcsolatleremtés testi alapja. A kölcsönösség, az irányultság, az ellenőrizhetőség és az elvontság lehetősége miatt Simmel a szemet egyenesen a kölcsönhatás legtisztább formájaként tárgyalja, amely ugyanakkor – aligha váratlan módon – az egyéniesítésnek is hordozója (Simmel 1992: 722–742).

A pénznek sem elsődlegesen a gazdasági, hanem a személyközi szerepe rajzolódik ki a simmeli pénzfilozófia lapjain. A pénzben szimbolikus és kézzelfogható alakot öltő társadalmi viszonyok jellegét előrehaladó módon egyszerre határozza meg a kalkuláló kiüresedés és az egyéni felszabadulás. A pénz azonban mindenekelőtt az élet egy sajátos, minden töredezettségében is egységes stílusát: létünk felgyorsult ütemét, viszonyaink távolságát, törekvéseink önközpontúságát, belsőnk intellektualitását és kultúránk jellegtelen tárgyiaságát összpontosítja és közvetíti (Simmel 2004: 536–650). Az életstílus: „titokzatos formai hasonlóság a belső és külső jelenségek között, amely a lélek számára hidat épít a jelenségek egyik csoportjától a másikhoz” (Simmel 2004: 597). Akárcsak a pénz, a nagyváros is, az egymás közti érintkezések tompultságától a felfokozott idegéletig és társiasáig, az egyén eljelentéktelenedésétől az elkülönülő önállósulásig, a modern életstílus mindenoldalú – szinte műalkotásszerű egységként megragadható – térbeli foglalat (Simmel 2001f).

Ezek a lelki rezdülések, társas cselekvések és megformált alakzatok határterületein megragadott viszonylatok a megvalósulásukban, az időbeliségükben és a kiterjedtségükben a mindennapok életfolyamatának élményszerű és értelmezhető jelenségei, amelyek persze egy felfokozott és kifinomult észlelés számára mutatkoznak meg éppen ebben az összetettségükben. Éppen Simmel ne látna át, a hatványozott reflexió művelőjeként, hogy a modernség lényege „a pszichologizmus, a világ átélése és értelmezése saját bensőnk és voltaképpen egy belső világ reakciói szerint, a szilárd tartalmak feloldódása a lélek cseppfolyós közegében, amelyből minden szubsztancia kimosódott, és amelynek formái csupán mozgások formái” (Simmel 1911: 201)? Egyetemes alaktan helyett ez a modern társas viszonyok filozófiai igényű pszichológiája, szociológiája és esztétikája. Mert a szerveződés és az elkülönülés vonzereje esztétikai vonzás és eszmény is. „Az esztétikai szemlélet és ábrázolás lényege a mi számunkra abban rejlik, hogy az egyediben a típus, az esetlegesben a törvény, a külsőben és illékonyban a dolgok lényege és jelentősége emelkedik elő” (Simmel 1998a: 78).

Ugyanígy tapogat le Simmel fogalmilag minden anyagot is, ami csak a szeme elé vagy a keze ügyébe kerül, a természet nagyszabású jelenségeitől (amilyen a táj vagy éppen az Alpok [Simmel 1911b]) egészen az észrevétlenségek és a jelentéktelenségek hétköznapi világáig. A materiális világ nem csak mint termék, mint termelési folyamatok eredménye, hanem legfőképpen mint anyagi kultúra jelenik meg, szellemileg megteremtett, de legalábbis emberi szellemtől átjárt és befogadott leghétköznapibb valósággént: „dolgok” világaként. Az emberközi viszonyokban létrejövő és létező, azaz számunkra való dolgokká váló tárgyiaság Simmel

esszéiben – nem csak szemléltetésül – arra szolgál, hogy a materialításban is a személyes kultúrát érje a szó legszorosabb értelmében „tetten”. A dologi és korunkban egyre dologiasuló világ kultúrája a legközvetlenebb észleléstől az átszellemítésig ível. A dologi kultúra a munkamegosztás terében gazdagodik és sokszorozódik: „bútorokban és kultúrnövényekben, műalkotásokban és gépekben, készülékekben és könyvekben” emberi mű által valósul meg a bennük rejlő erők lehetőségei. „A dolgokat kultiválva (...) magunkat kultiváljuk” (2008a: 39), nem csak a műalkotások legtisztább formájában. A művész a dolgokban rejlő jelentőséget és titkot „füleli ki” és ábrázolja a természetinél egyértelműbb alakban. A dolgoknak ez az élet számára való jelentősége az „evilág metafizikája” (Simmel 1984: 438).

A konkrét *térbeli* határoktól szabdalt világ sajátosan emberközi világ. Nem elsősorban földrajzi adottságok, méret és sűrűség, hanem belső erők avatnak bármilyen kiterjedésű területet meghatározott politikai alakulattá, ahogy semmilyen határ nem elsőrendűen „térbeli tény, amely társadalmi hatásokat érlel, hanem társadalmi tény, amely térbeli alakot ölt” (Simmel 1992: 697), és ahogy nem a térbeli távolság teszi idegenné az idegent. A településformák sem merülnek ki az épületek elrendeződésében: a város éppenséggel sajátos „szellemi állapot” is, amelyben az érintkezések érzéketlenítő fokozódásával a tárgyiasság kerül előtérbe a vidéki érzelmközpontúság helyett. A városi viszonyok levegője azonban csakugyan szabadabbá tesz: az egyén szabadságfoka minden kiüresedési mozgás ellenére is megnövekszik. Minden környezetet „sajátos szellemi folyamat” teremt meg, amelyben tudatunk „az egyes elemeken és különös jelentőségükön túlemelkedő egészet, egységet tételez” (Simmel 2001f). Így válik esztétikailag értékelt *tájjá* vagy éppen a forgatagos viszonyokból kivonulás terévé az addig ilyenként észrevétlen természeti környezet (1957b). A *képkeret* a műalkotás automóniáját testesíti meg: a művet kifelé elhatárolva önmagába vezeti vissza. Ez a távolítás nem annyira feszes keret, mint inkább áradó elhatárolás, amely a „képsziget” körül örvénylik (Simmel 1998b). A kozmosz felosztott egységének összekötő és elválasztó elemei sajátos emberi csodaművek: az összekapcsoltság akarása *utakban* ölt ismétlésre hívó anyagi alakot, és *hidakban* múlja felül egyszerre valóságosan és szimbolikusan a partok közti szakadékot. A folyó fölött kimerevített mozgás a testnek fizikai, a szemnek szemléleti támaszték. Az *ajtó* az elkülönítés és az összekapcsolás mozzanatait testesíti meg: nem annyira különféle szeleteket hasít ki a térből, hanem egyáltalán teret szervez, pántján a kinyitás és az elzárás szabadsága forog. Így látható, tapintható, gondolható az ajtó az ember mivolt határhelyzetének, határoltság és határtalanság alakzatának és méltóságának (1957a). Egy váza vagy korsó *füle* egyszerre tartozik annak zárt egységéhez és fogantyúként a cselekvőhöz (1911a). A váza füle Simmel szeme előtt test és lélek, kéz és eszköz, sőt egyén és társadalom végső soron szétválaszthatatlan kapcsolatának kézzelfogható szimbólumává szellemiesül. Így lobban fel a „mindenről filozofáló” szellem csakugyan a legkisebb apróságokon – egy szimbolista gondolkodási stílus sajátos működéseként.

A tárgyterületek fölötti formák keresése Simmel gondolkodásában mindinkább a *kultúra fogalmában* és fokozódó, de eredendő *tragédiájában* összpontosul (az alábbiakhoz lásd Simmel 1911d). A híres szöveg – minden általánosító igénye mögött – szembetűnően magán hordozza egy sokak által baljósan túlérettnak érzékelt világkultúra lenyomatát. Simmel minden, a kultúra lényegére irányuló kérdése egy régi toposznak, az önfelejtésnek és a valódi mivoltunktól való idegenségnek egy jellegzetesen újkori veretű változata. A természetből kiválás Simmel szerint az ember feladatává tette belsőnek és külsőnek, szubjektumnak és objektumnak a közvetítését. „A szellem számtalan alakzatot produkál, amelyek sajátos ön-

állóságban léteznek tovább, függetlenül az őket egykor megalkotó lélektől, ahogy függetlenül mindazoktól is, akik befogadják vagy elutasítják őket. Így néz szembe a szubjektum a művészettel és a joggal, a vallással és a technikával, a tudománnyal és az erkölcsökkel.” Így rögzül a szellem szilárd formákká, az „áradó elevenség” objektív tárgyiassággá. Az „objektív kultúra” nem más, mint nemzedékek során át tárgyvivá vált, megőrzött, felhalmozott, végtelenbe gyarapított és szubjektíven egyre átfoghatóbb szellem. A teremtett világ tárgyi gazdagsága a személyiség számára mindinkább idegenné válik; erőnk mind kevésbé alkot olyan egészet, amelyen sajátos egységét kiélhetné: a meghatározottságok sokfélesége nem nő össze az „Én” egységévé. Bár a szellem örömét leli műveiben mint önnön megvalósulásának „edényeiben”, mégis a két világ leküzdeni akart meghasonlottságában „rejlík a saját múltunk miatti szenvedés egyik alapformája”. A végtelenbe tartó nyugtalanság és a véges mozdulatlanság feszültségtete a kultúra helye. A kultúra nem más, mondja Simmel, mint „a zárt egységtől a kibomló sokféleségen át vezető út a kibontakozott egységhez”. Ezen az idegenné váló, de szimbólumokként befogadható külső sokféleségen át vezet a lélek meghasonlásokkal teli „útja önmagához”. Felszámolhatatlannak tűnő ellentmondás, hogy az egyéniesülés lehetőségeinek gazdagodása közepette egyre nehezebb az önelégült-segre hajló alakzatokban önmagunkra találni. A rendszer

saját architektonikus-esztétikai kiteljesedésében, az építmény jól sikerült lekerekítettségében és hiánytalanságában látja (...) saját tartalmi helyességének bizonyítékát. (...) Ez a formaelv mint olyan legmagasabb kicsücsösödése, mivel a forma belső megelégedtségét és zártságát teszi az igazság próbakövévé; és ez az, ami ellen a persze mindig alakformáló, de egyúttal mindig alak-törő élet védekezik (Simmel 1918: 21).

A hétköznapiakat átható meghasonlás Simmelnél nem talál ugyan feloldást, de nem is válik kétségbeesés forrásává. Mert hát „nem is az az élet értelme, hogy a teljességgel megbékélt állapotok tartósságát, amelyre az élet tör, valóban el is érje” – olvassuk már *A pénz filozófiájában* (Simmel 2004: 612). Simmel az „élet” egységesítő fogalma felé tájékozódva dolgozza ki kései filozófiáját. Test és szellem, lét és forma mesterséges szétválasztása helyett az eleven keletkezés állandósága az, ami mindent valóságossá, átélhetővé és „talán fogalmilag is megragadhatóvá” tesz, mert valamiképpen az önállóvá és időtlenné válni akaró forma is élet. Az élet hordozói pedig egyének: „az életáram rajtuk, pontosabban individuumokon keresztül folyik (...). Ez az élet végső metafizikai problémája: hogy határtalan folytonosság és egyben határolt Én” (Simmel 1922: 12). Az életből önmagán túlnyúló ember a saját „individuális törvényét” követi: a szellemi élet önmagán túlra is nyúl, amikor tagolt tartalmakat, azaz formákat teremt, amelyek az élet objektívációivá válnak (tettekben, szavakban, dolgokban, intézményekben). A körülírható tartalmakon túl pedig ott a kimondhatatlan és meghatározhatatlan, amelyet minden életen érzünk. Így válhat az emberi élet köztes térré, „több mint élet”-té (Simmel 1922: 20).

Azt a gondolatot és viszonyt, hogy az életnek nincs rendszere, végérvényes formája, az újkorban a legkövetkezetesebben Kierkegaard fejtette ki. Az egyik híres megfogalmazás szerint: „Az életet előre felé éljük, és visszafelé értjük meg”. Ismeretes, hogy az ifjú Lukács György éppen a személyes élet megformálásának kiélezett következetességében látta Kierkegaard tragikumát, elismerve választásai nagyságát és fenségességét (Lukács 1997). Ezt a tragikumot hivatott ellensúlyozni Simmelnél a hétköznapiaságok, vagyis az „evilág metafizikája”. Bár ami egyéni, az nem általános, ami pedig általános, az nem egyéni, a kettő között

zajlik a mindennapi élet. Hogy a mindennapok ilyen szellemi megmentése milyen értelemben lehet „megváltás” is, annak tárgyalása már a vallásfilozófiák és a teológiák hatáskörébe tartozik. Ezeket a határokat Simmel, a határok és határmegvonások filozófusa, szociológusa és esztétája mintha az életegység egyfajta „immanens transzcendenciájában”⁸ tekintette volna átjárhatónak.

Hivatkozott irodalom

- Adorno, Theodor W. (1965): Henkel, Krug und frühe Erfahrung. In uő *Notizen zur Literatur* 3. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 556–566.
- Kant, Immanuel (1980): Az emberiség egyetemes történetének eszméje világpolgári szemszögből. In uő *A vallás a pusztá ész határain belül és más írások*. Budapest: Gondolat, 58–76.
- Koselleck, Reinhart (2003): *Elmúlt jövő. A történeti idők szemantikája*. Budapest: Atlantisz.
- Lukács György (1997): Forma az élet zátonyán. In uő *A lélek és a formák*. Budapest: Napvilág – Lukács Archivum, 45–62.
- Simmel, Georg (1911a): Der Henkel. In uő *Philosophische Kultur. Gesammelte Essays*. Lipcse: Klinghardt, 127–136.
- Simmel, Georg (1911b): Die Alpen. In uő *Philosophische Kultur. Gesammelte Essays*. Lipcse: Klinghardt, 147–156.
- Simmel, Georg (1911c): Rodin. In uő *Philosophische Kultur. Gesammelte Essays*. Lipcse: Klinghardt, 185–206.
- Simmel, Georg (1911d): Der Begriff und die Tragödie der Kultur. In uő *Philosophische Kultur. Gesammelte Essays*. Lipcse: Klinghardt, 245–277.
- Simmel, Georg (1917): *Grundfragen der Soziologie*. Berlin – Lipcse: Götschen’sche Verlagsbuchhandlung.
- Simmel, Georg (1918): *Der Konflikt der modernen Kultur*. München – Lipcse: Duncker und Humblot.
- Simmel, Georg (1957a): Brücke und Tür. In uő *Individualismus der modernen Zeit und andere soziologische Abhandlungen*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1–7.
- Simmel, Georg (1957b): Philosophie der Landschaft. In uő *Brücke und Tür. Essays des Philosophen zur Geschichte, Religion, Kunst und Gesellschaft*. Stuttgart: Koehler, 141–152.
- Simmel, Georg (1957c): Die ästhetische Bedeutung des Gesichts. In uő *Individualismus der modernen Zeit und andere soziologische Abhandlungen*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 153–159.
- Simmel, Georg (1983a): Dankbarkeit. Ein soziologischer Versuch. In uő *Schriften zur Soziologie. Eine Auswahl*. Heinz-Jürgen Dahme és Otthein Rammstedt (szerk.). Frankfurt am Main: Suhrkamp, 210–220.
- Simmel, Georg (1983b): Soziologie des Raumes. In uő *Schriften zur Soziologie. Eine Auswahl*. Heinz-Jürgen Dahme és Otthein Rammstedt (szerk.). Frankfurt am Main: Suhrkamp, 221–242.
- Simmel, Georg (1984): Briefe Georg Simmels an Stefan George und Friedrich Gundolf. In *Georg Simmel und die Moderne. Neue Interpretationen und Materialien*. Jürgen Dahme és Otthein Rammstedt (szerk.). Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Simmel, Georg (1992 [1908]): *Soziologie. Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Simmel, Georg (1998a): Soziologische Ästhetik. In uő *Soziologische Ästhetik*. Bodenheim: Philo, 77–92.
- Simmel, Georg (1998b): Der Bildrahmen. Ein ästhetischer Versuch. In uő *Soziologische Ästhetik*. Bodenheim: Philo, 111–118.
- Simmel, Georg (1998c): Psychologie der Koketterie. In uő *Soziologische Ästhetik*. Bodenheim: Philo, 169–182.
- Simmel, Georg (2001a): Fölé- és alárendeltség. In uő *Válogatott társadalomelméleti tanulmányok*. Miskolc: Novissima, 27–53.
- Simmel, Georg (2001b): A vizsály. In uő *Válogatott társadalomelméleti tanulmányok*. Miskolc: Novissima, 54–83.
- Simmel, Georg (2001c): A titok és a titkos társadalom. In uő *Válogatott társadalomelméleti tanulmányok*. Miskolc: Novissima, 84–103.
- Simmel, Georg (2001d): A társaság. In uő *Válogatott társadalomelméleti tanulmányok*. Miskolc: Novissima, 168–179.
- Simmel, Georg (2001e): Az individualizmus. In uő *Válogatott társadalomelméleti tanulmányok*. Miskolc: Novissima, 217–222.
- Simmel, Georg (2001f): A nagyváros és a szellemi élet. In uő *Válogatott társadalomelméleti tanulmányok*. Miskolc: Novissima, 223–233.

8 Charles Taylor kifejezése (Taylor 2007).

- Simmel, Georg (2004 [1900]): *A pénz filozófiája*. Budapest: Osiris.
- Simmel, Georg (2008a): Persönliche und sachliche Kultur. In uő *Individualismus der modernen Zeit und andere soziologische Abhandlungen*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 39–58.
- Simmel, Georg (2008b): Der Brief. Aus einer Soziologie des Geheimnisses. In uő *Individualismus der modernen Zeit und andere soziologische Abhandlungen*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 190–193.
- Simmel, Georg (2008c): Psychologie des Schmuckes. In uő *Individualismus der modernen Zeit und andere soziologische Abhandlungen*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 244–251.
- Simmel, Georg (2008d): Soziologie der Sinne. In uő *Individualismus der modernen Zeit und andere soziologische Abhandlungen*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 275–289.
- Simmel, Georg (2009 [1890]): *A társadalmi differenciálódásról. Szociológiai és pszichológiai vizsgálódások*. Budapest: Gondolat.
- Taylor, Charles (2007): *A Secular Age*. Cambridge: Harvard University Press.
- Weber, Max (1980): *Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriß der verstehenden Soziologie*. Tübingen: Mohr (Siebeck).

Hidas Zoltán

Szociológus, filozófus, egyetemi tanár, PPKE BTK Szociológiai Intézet (Budapest)

A dolgozat az OTKA K 129261 számú projektjének támogatásával készült.

Sík Domonkos

Az „idegélet fokozódásától” a „gyorsulás társadalmáig”

Adalékok a depresszió társadalmi fenomenológiájához

Absztrakt: A tanulmány kettős célt tűz ki maga elé: egyrészt az időérzékelés késő modernitásbeli sajátosságait tárja fel; másrészt arra a kérdésre keres választ, hogy e fenomenológiai változás miként függ össze a depresszió formáját öltő társadalmi szenvedéssel. Az első feladathoz Simmel klasszikus modernítésra vonatkozó, valamint Rosa késő modernitást vizsgáló elemzéseit hívom segítségül. Arra teszek kísérletet, hogy a gyorsulás tapasztalatának két eltérő modalitását rekonstruáljam. A második feladathoz a depresszió fenomenológiájával foglalkozó szakirodalomhoz fordulok (elsősorban Ratcliff és Fuchs elemzéseihez). Az intertemporalitás szerepének bemutatása kínál lehetőséget arra, hogy a társadalomfenomenológiai és a mentális szenvedéstapasztalat szintjei között kapcsolatot létesítsek.

Kulcsszavak: időtudat, depresszió, fenomenológia, klasszikus és késő modernitás

A modernitás ellentmondásos tapasztalatai a szociológiát kialakulása óta foglalkoztatják. Simmel számára ebből a szempontból a modern élet szerkezetét meghatározó pénzgazdálkodás következményeinek számbavétele bizonyul kulcsfontosságúnak. A tapasztalati horizont olyan különböző változásait mutatja be, melyek egyaránt magukba foglalják a szabadság terének kiszélesedését, az idegélet fokozódását vagy a társas viszonyok nivellálódását. Miközben ezen összetett fenomenológiai mintázatot a várakozási horizontot nyitottá válása jellemzi, ez korántsem jár együtt a társas viszonyok kiszámíthatatlanná válásával vagy éppen dezintegrációval. A pénz köré szerveződő társadalmi élet magával vonja a társas viszonyok korábbinál gyorsabb, flexibilisebb, ugyanakkor kiszámíthatóbb mederbe történő terelését, amiben kitüntetett szerepe van az egyre pontosabban mért, közös időhöz való alkalmazkodásnak. Ilyenformán annak ellenére, hogy Simmel a modernitást dinamikusan változó kornak tekinti, egyúttal arra is hangsúlyt fektet, hogy az integráció azon új formáit is felmutassa, melyek képesek e dinamika megzabolozására és a benne rejlő lehetőségek kiaknázására.

A késő modernitás időszociológiájában ez a képlet alapjaiban változik meg. Rosa kutatásaiból korántsem egy kontrollált módon gyorsuló társadalmi integrációs mintázat rajzolódik ki, hanem sokkal inkább egy deszinkronizálódó, és ennek következtében a társas viszonyokra és az egyénre nézve egyaránt kiszámíthatatlan konstelláció. Ahhoz, hogy a klasszikus és késő modernitás e meghatározó különbségének tétjét megértsük, a közösként megkonstruált idő (intertemporalitás) torzulásának egyéni következményeit feltáró elemzésekhez fordulhatunk: ilyennek tekinthetők mindenekelőtt a depresszió fenomenológiai átvilágítására irányuló vizsgálódások. Ezekből kiderül, hogy az időtudat társadalmi szerkezetének megbomlása a társadalmi szenvedés új formáinak expanziójával fenyeget. A tanulmány ebben az értelemben a klasszikus és késő modern időtudat közti különbségek feltárásán túl a modernizáció és depresszió közti kapcsolat felderítéséhez is szempontokat kínál.

Simmel: a kontrollálatlanul gyorsuló idő

Kortársaihoz hasonlóan a szociológiai tartalmi kérdései Simmel számára is elválaszthatatlannak voltak a szociológia lehetőségére vonatkozó kérdésektől. Álláspontja szerint a szociológia számára nem jelölhető ki olyan világosan körülhatárolható vizsgálati tárgy, ami egyúttal kijelölné a kutatás kereteit.¹ Ehelyett egy sajátos megközelítésben találja meg a szociológia megkülönböztető sajátosságát: azokat a formákat kell vizsgálni, melyek az egymással kölcsönhatásba lépő egyének kapcsolódását keretezik. A társulások e modellje alapján a modernitást elsősorban azon kapcsolódási formák révén jellemezhetjük, melyek a korábbinál eltérő viszonyrendszerek számára nyitnak teret. Ilyen társulási forma mindenekelőtt a pénz, ami a társadalom kötőszöveteként felfogott csereviszonyok számára jelöl ki újszerű kereteket. Azáltal, hogy a pénz válik a csereviszonyok kizárólagos médiumává, minden korábbinál formálisabb kapcsolódásokra nyílik lehetőség. A pénz segítségével tetszőlegesen alacsony fokú tartalmi (például értékek, életforma) azonosság ellenére is konszenzuális keretek között folyó tranzakcióra nyílik lehetőség (Simmel 2004 [1900]: 237). Ennek köszönhetően a pénz által meghatározott társulásokban egyfelől megnő az egyéni szabadság tere: mivel a társuláshoz nem szükséges azonosság, ezért a társak nem kényszerítik ki a homogén érték-

¹ Durkheim ilyen kutatási tárgyként az egyénre kényszerítő erővel ható, kikristályosodott „társadalmi tényekre”, Weber pedig a cselekvés motivációszerű okaként felfogott „szubjektív jelentésekre” utal.

és viselkedésstruktúrát. Másfelől olyan új integrációs mechanizmusok jönnek létre, melyek a korábbinál sokkal nagyobb fokú igazodást igényelnek: bár a pénz révén koordinált társas kapcsolatok nem írnak elő szubsztantív igazodási normákat, formális szinten sokkal szigorúbb alkalmazkodást követelnek.² Ennek egyaránt részét képezik a nagyvárosi élet jellemzésekor felsorolt olyan jelenségek, mint az „idegélet fokozódása”, a másik iránti szenvtelen viszonyulás vagy éppen a közös időhöz való részletekbe menő alkalmazkodás.

A nagyvárosi, vagyis általánosabban a modern életet mindenekelőtt az idegélet fokozódása jellemzi.³ Az ember megkülönböztető lény, az új tapasztalat ilyenformán mindig a korábbiaktól való eltérésből fakad. Minthogy a pénz cserelogikája szerint szerveződő társulások a korábbiaknál nagyobb variabilitással jellemezhetők, így ezekben folyamatosan nő az új tapasztalatok száma. Amennyiben az ingerek változásának üteme felgyorsul, úgy egyúttal az általa életre hívott reflexió is általános szükségletté válik. Ez az intellektualizálódás annyiban következmény, hogy a pénz logikájától elválaszthatatlan, ugyanakkor annyiban potenciál is, hogy lehetővé teszi a világhoz való ösztönös, affektív viszonyulás felváltását egy értelmező, megértő beállítódással.⁴ A reflexív értelemadás expanziója egyszerre tekinthető az autonómia növekedésének és egy protektív reakciónak az „elgyökértelenedésre”. Míg a tradicionálisabb (nem pénz által integrált) közösségeket az jellemzi, hogy kevés társadalmi körbe nagymértékben bevonódik az egyén, addig a modern társulásokat az, hogy sok társadalmi körbe kismértékben kapcsolódik be. Minthogy nem állnak rendelkezésére azok a naturalizált kollektív érzületek, melyek eligazítanak a társas viszonyokban, így a cselekvők kénytelenek egyéni értelmezésekre támaszkodva önmagukban lehorgonyozni létüket (Simmel 1973 [1903]: 544).

Az ily módon születő modern individuum, miközben megszabadul a szubsztantív kollektív hagyományokkal való azonosulás kényszerétől, korántsem kerül légüres térbe. Sokkal inkább olyan formális kényszerstruktúrába ágyazódik be, ami lehetővé teszi a megváltozott társulási formák által kijelölt tér belakását. Ilyennek tekinthető a kalkulatív racionalitástól elválaszthatatlan pontosság kényszere: a premodern viszonyokhoz képest megnő azon helyzetek aránya, melyekben nincs mód tág keretek között eljárni, csupán precízen megszabott forgatókönyvek szerint cselekedni. Ennek következtében a hatékonyság szempontjai szerint sematizálódik mind az egyéni gondolkodás, mind pedig a másikhoz való viszonyulás, hiszen csakis ily módon, standardizált viselkedésmintázatok révén teremthető kiszámíthatóság a személyes ismertség hiányában.⁵ Ez a sematikusság egyszerre fejezi ki a formális forgatókönyvekhez való pontos igazodással összefüggő önfegyelmet és egy olyan társulás lehetőségét, ami e pontosságot makroszinten korábban nem látott hatékonysággá transzformálja (Simmel 1973 [1903]: 546).

2 Ahogy azt Némedi Dénes is megjegyzi, Simmel gondolatmenete ezen a ponton párhuzamba állítható Durkheimével, aki szintén amellett érvel, hogy az organikus szolidaritás keretei között lecsökken a kollektív reprezentációk súlya, aminek eredményeként újfajta kényszerstruktúra és individualizáció zajlik le (Némedi 2005: 195).

3 Ahogy azt Somlai Péter is bemutatja, Simmel szociológiájában a társadalmi szerkezet és az egyéni tapasztalati szint szerves egységet alkot: az előbbi keretezi utóbbi formálódását, miközben az utóbbi jelöli ki az előbbi újratermelődési feltételeit (Somlai 1973).

4 Ahogy arra Felkai Gábor felhívja a figyelmet, amellet, hogy az intellektualizálódás a modernitásban adaptív szükséglet, korántsem mentes a morális deficitektől, amennyiben magában rejtje a korábban nem látott hatalomkoncentráció lehetőségét (Felkai 2007: 82).

5 A felügyelet és fegyelmzés körének Foucault által bemutatott expanziója ugyanennek a folyamatnak a másik oldala: míg a premodern érában sokkal tágabb hatalmi tér veszi körbe az egyént, a modernizálódás a hatalom társas viszonyok mikrokapillárisaiban való megjelenését eredményezi (Foucault 2000 [1976]).

E korábban nem látott funkcionális javulásnak az ára ugyanakkor nem csupán a társas viszonyok, de végső soron az egyéni élet nivellálódása is. Ahhoz ugyanis, hogy az integrációt lehetővé tevő standardizált szerepek működjenek, arra van szükség, hogy az egyén az absztrakt, kalkulatív számítás perspektívájával viszonyuljon a világhoz, figyelmen kívül hagyva önmaga, a dolgok és mások egyedi minőségéből fakadó jellemzőit. Mindez elsősorban egy olyan szenvtelenség, blazírság begyakorlásával érhető el, melyben a létezők kizárólag absztrakt formában, vagyis mint általános kategóriák egyedi esetei mutatkoznak meg. Ahogy az individuális sajátosságok mellékessé válnak funkcionális szerepükhöz képest, úgy kerül vakfoltba minden olyan tulajdonság, ami kívül található a funkcionális összefüggések körén. Az életvilág ilyen értelemben vett nivellálódása a konkrétól az absztrakt értelmezések felé való elmozdulás révén nem egyszerűen a nagyobb szabadságot eredményezi, hanem sokkal inkább a szubjektum társadalmi konstrukciójának alternatív kényszerstruktúrákkal jellemezhető lehetőségterét. Ezt az integrációs formát egyszerre jellemzik negatív (a közösségi körök elnyomó felügyeletétől való félelem) és pozitív (a hatékonyság növekedése) igazodásmotivációs mintázatok (Sik 2019).⁶ Ebben az értelemben Simmel nem csupán arra tesz kísérletet, hogy a modernizáció elemzésével egy lebomlási folyamatot rekonstruáljon, hanem legalább annyira egy újfajta integrációs konstelláció felvázolására is.

Rekonstrukciójában kulcsszerepet szán az idő szociológiai jellemzésének. Az időbeli igazodás ugyanis az alapja minden további modern integrációs folyamatnak: amennyiben mindenki egy közös időreztim ritmusához tartja magát, úgy megszervezhetővé válik a társadalmi körök egyre szövevényesebb mintázata. A *pénz filozófiájának* zárófejezetében Simmel amellet érvel, hogy a modern élet pénzgazdálkodáshoz igazodó ritmusa átalakulásának fő irányát mindenekelőtt a tevékenységek időbeli lokalizáltságának feloldódása jellemzi: egyre több tevékenység kerül ki a korábban kötött időbeli keretek közül (például alvás-ébrenlét, táplálkozás, szexuális érintkezés), és válik folyamatosan, tetszőlegesen elvégezhetővé (Simmel 2004 [1900]: 615). Azáltal, hogy tér nyílik az individuális ritmusok számára, megdő a kollektív ritmusok hiányából fakadó diszharmonia és dezintegráció esélye. Az, hogy ez mégsem válik domináns jelenséggé, elsősorban annak köszönhető, hogy a pénzgazdálkodás keretében lehetőség nyílik a szubsztantív individualizációt formális integráció révén ellensúlyozni. Miközben a tartalmi kötöttségek megszűnnek (bármely tevékenység tetszőleges időpontban és ritmusban végezhető, vagyis független a természeti és társadalmi kényszerektől), a formálisak jelentősége megnő (a korábbiaknál sokkal nagyobb fokú pontosságra és igazodásra van szükség a termelés és csere folyamatában). Ilyenformán az életforma tartalmi individualizálódásának ára paradox módon a – racionalitás, hatékonyság és profitabilitás szempontjai szerint szerveződő – formális integrációs mechanizmusokhoz való nagyobb fokú alkalmazkodás (Simmel 2004 [1900]: 624).

A pontosság és kiszámíthatóság formális kritériumai amellet, hogy tartalmi szinten meghatározatlanságot tesznek lehetővé, egyúttal magukban rejtik a funkcionális javulás időbeli következményeként a gyorsulás lehetőségét is. Az idegélet fokozódásával összefüggő intellektualizálódás és szenvtelenség nem egyszerűen csak a kitáguló társadalmi körök belakását teszi lehetővé, hanem egyúttal azt is, hogy egységnyi idő alatt egyre

6 Pályája vége felé ez a diagnózis egyre pesszimistább irányba módosult: ahogy Wessely Anna az objektív és szubjektív kultúra összefüggéseit elemezve megállapítja, Simmel egyre inkább a nivelláló hatásokból fakadó „kulturális inséget”, nem pedig az újszerű autonómia által ígért „kulturális megváltást” látta maga körül (Wessely 1986: 162).

több interakcióra és tranzakcióra kerüljön sor. Ennek hátterében az áll, hogy a domináns társadalmasulási formává váló pénzgazdálkodás keretei között a minőség elsősorban mennyiségi kérdéssé fogalmazódik át (Simmel 2004 [1900]: 308). Ahogy a „több” válik a „jobb” abszolút kifejezőjévé, úgy lesz a mennyiség növelése egyszerre belső motiváció és külsődleges nyomás. Ennek megfelelően a nagyvárosi életet is áthatja az élet ritmusának folyamatos, túlzásig elvitt fokozása: ahogy az objektív kultúrát áthatja a mennyiségi gyarapodás logikája, úgy válik ez egyúttal a kitűnés (társak elismerése) és az egyéni boldogulás zálogává is (Simmel 1973 [1903]: 558).

Annak ellenére, hogy pályája vége felé Simmel egyre kevésbé volt derülátó a tekintetben, hogy a társadalom formális kényszerei és az egyéni szabadság közti konfliktus mennyire marad kezelhető (Némedi 2005: 200), afelől nem voltak kétségei, hogy a modern társadalmakat nem fenyegeti a dezintegráció veszélye. Úgy gondolta, hogy a modernitásban a pénzgazdálkodás nem egyszerűen a legáltalánosabb társadalmi formává vált, hanem egyúttal olyan rendszerré állt össze, ami objektív kultúraként önállósult a szubjektív léttel szemben és ennyiben szilárdnak tekinthető (Simmel 2004 [1900]: 363). Így, bár azonosította és elemezte a pénzgazdálkodással összefüggő mennyiségi perspektíva kizárólagossá válásával összefüggő gyorsulás jelenségét, azt korántsem tekintette dezintegráló hatásúnak. Sokkal inkább úgy gondolta, hogy annak mindent átható jellege, vagyis túlintegráló hatása az, ami veszélyként jelentkezik az individuum szintén e forrásból fakadó szabadságára nézve. Ez a képlet változik meg gyökeresen a késő modernítésra, amikor is a túlintegráció helyett a – társulások és egyén szintjén egyaránt értelmezhető – dezintegráció válik elsődleges veszélyforrássá. A következő fejezetben Rosa elemzései alapján ennek mibenlétét tekintem át.

Rosa: a kontrollálhatatlan gyorsulás kora

A modernizáció klasszikus elméletei óta toposzként él a társadalomtudományos diskurzusokban a diagnózis, miszerint a tradicionális társadalmakkal szemben a modernítésban „várankozási horizont” és „tapasztalati tér” eloldódik egymástól (Koselleck 2003 [1979]). Ez arra utal, hogy a múltbeli élményekből nem következtethetünk többé közvetlenül a jövőbeli lehetőségterre, a váratlan lesz az elvárható. Miközben a modernitás e fenomenológiai jellemzője az időbe vetettség alapvető átalakulására utal, a társadalomelméleti indíttatású modernitáselméletek Rosa szerint mégsem állították vizsgálódásaik középpontjába az idő problematikáját, azon belül is a változások ütemére, vagyis a gyorsulásra vonatkozó kérdést. Ehelyett a társulási viszonyok különböző dimenzióit középpontba állítva hallgatóságos előfeltevésként támaszkodnak e diagnózisra, anélkül, hogy kísérletet tettek volna előfeltételeinek és következményeinek tisztázására. Ebben a szellemben jár el Durkheim a differenciálódást, Simmel az individualizációt, Weber a racionalizálódást, Marx pedig a természet munka révén történő társadalmiasítást elemezve: miközben a modernizáció e dimenziói egyaránt keresztbe metszik az időre vonatkozó kérdést, többnyire mégis háttérbe szorítják azt. Bár azt e klasszikusok aligha vitatnák, hogy a gyorsulás mindegyik folyamatban kulcsszerepet tölt be, mégis egyfajta következményként tekintenek rá, nem pedig olyan önálló logikaként, ami nem csupán függeléke a differenciálódásnak, racionalizálódásnak és individualizálódásnak, hanem olykor maga határozza meg azokat (Rosa 2009: 79). Ebből a felismerésből kiindulva javasolja azt Rosa, hogy a gyorsulást a modernizáció önálló logikájaként állítsuk a vizsgálá-

lódások középpontjába, kísérletet téve annak tisztázására, hogy milyen dimenziói vannak, miből fakad a dinamikája, és milyen következményei vannak a további tendenciákra.

A hétköznapi élet csaknem minden területén tapasztalható a gyorsulás élménye (fogyasztás, kommunikáció, kapcsolatok), ami alapján úgy tűnhet, hogy az idő maga összesűrűsödött. Azonban ez az általános diagnózis csalóka lehet, amennyiben a gyorsulás korántsem homogén és lineáris folyamat: ugrásszerű szakaszokat követően magára a gyorsulásra vonatkozó diskurzus is megélénkül, aminek hatására szervezett vagy szervezetlen lassulási hullámok alakulhatnak ki, az élhető élet nevében próbálva emancipálni az elviselhetetlenként megtapasztalt viszonyokat (aminek következményeként pedig akár deracionalizálódási vagy dezindividualizációs folyamatok is beindulhatnak). Éppen ezért ahhoz, hogy gyorsulás és modernizáció kapcsolatát megérthessük, differenciált képet kell alkotnunk annak szintjeiről, megkülönböztetve a gyorsulás technikai, társadalmi, és az élet ritmusát érintő dimenzióját (Rosa 2009: 81). E megkülönböztetés segítségével világossá tehető, hogy – a közlekedéssel szemben – a gyorsulás korántsem homogén folyamat: a különböző dimenziókban párhuzamosan zajlanak gyorsulási és lassulási folyamatok, miközben az egyes szinteken zajló folyamatok is egyaránt felerősíthetik vagy épp kiolthatják egymás hatását (például miközben a közlekedési eszközök sebessége nő, a közlekedés zsúfoltsága végső soron lassítja a célba jutást).

A technikai változások ütemének fokozódása, épp jól mérhető jellegéből fakadóan, talán a legnyilvánvalóbb dimenziója a gyorsulásnak. Bár Rosa szerint sokan (például Virilo 1997) egyenesen evidenciaként kezelve a technika meghatározó szerepét, erre vezetik vissza a társadalmi változás és az egyéni élet ritmusának gyorsulását is, az ilyen elhamarkodott redukcionizmus indokolatlan. A technikai változások leglátványosabban a közlekedés és a kommunikáció terepein érhetők tetten: ahogy e területeken egyre hatékonyabb eszközök jelennek meg, úgy veszíti el jelentőségét a térbeli távolság, és válik kizárólagos differenciáló tényezővé az időbeli szinkron. Minthogy egységnyi távolságot tetszőlegesen rövid idő alatt lehet megtenni, a termelés, elosztás és fogyasztás egyaránt globális térbe helyeződik át, aminek elsődleges kihívása a valós időben zajló információáramlás biztosítása (Rosa 2013 [2005]: 74). A technika által feloldott tér „non-lieux”-vé válik, vagyis olyan helyszínné, melynek nincs önálló története és identitása, pusztán – hatékony vagy akadályozó – közvetítő felületként van jelentősége. Ebben a konstellációban egyedül a tapasztalat (virtuális) egyidejűsége képes az identitások megalapozására, így ennek biztosítása a technikai változások gyorsulásának motorjává válik (Rosa 2009: 82).

A társadalmi változások ebben az értelemben nem csupán a technológiai változások következményeit szenvedik el, hanem maguk is visszahatnak azokra, összességében egy cirkuláris gyorsítási folyamatot eredményezve. Bár a technikaival szemben a társadalmi gyorsulás sokkal kevésbé mérhető egzakt módon, ennek ellenére a modernitás kezdete óta születnek arra vonatkozó reflexiók, miszerint a kultúra, normák, jelentések egyre gyorsabb ütemben cserélődnek. E változások eredményeként egyre kevesebb idő áll rendelkezésre a jelentések interpretációjára, valamint az értelemmintázatok leülepedésére, így stabil mintázatok helyett pillanatnyi hangulatképek válnak meghatározóvá (Rosa 2009: 83). E változások pontosabb megragadása céljából Lübbe nyomán a jelen „összesűrűsödéséről” beszélhetünk. Amennyiben a múlt már nem, a jövő még nem érvényes, a jelen nem más, mint e kettő közti tér, vagyis a társadalmilag konstruált valóság egy olyan kiszámítható komfortzónája, ami a korábbi tapasztalatok alapján otthonosként belakható. A társadalmi változás mint gyorsulás

ebben az értelemben a jelen beszűküléseként érthető meg: egyre rövidebb az az időszakasz, ami a még ismeretlen jövő és az immár irreleváns múlt között van. Fenomenológiai értelemben a társadalmi gyorsulás azt jelenti, hogy az elmúlt azonnal érvénytelenné válik, miközben az eljövendő kiismerhetetlenként mutatkozik meg (Rosa 2013 [2005]: 76). Az ily módon felfogott társadalmi gyorsulás a termelés (karrierpályák kiszámíthatatlansága), redisztribúció (társadalombiztosítás bizonytalansága) és reprodukció (családi és együttélési formák megváltozása) intézményének vonatkozásában egyaránt vizsgálható. Mindezek a generációk során átívelő változás helyett előbb inter-, majd intragenerációs sebességre kapcsolnak, aminek eredményeként napjainkban alaptapasztalattá vált a múlt inadekváttsága és a jövő bizonytalansága, más szóval a jelen kizárólagossága.⁷

Miközben mindezen változások egyaránt kihatnak az egyéni élet ritmusára is, mégsem lehet annak gyorsulását kizárólag rájuk visszavezetni. Annak ellenére, hogy a technikai gyorsulás miatt azt hihetnénk, hogy egyre több szabadidő marad, vagyis tér nyílik az élet lelassulása számára, valójában az ellenkezője történik, és az idő szűkös erőforrássá válik. Ennek szubjektív oka, hogy a technikai gyorsulással összefüggésben a gyorsaság „társadalmi tényező” lesz, olyan normává, ami kényszerítő erővel hat, melyhez igazodni kell (Rosa 2009: 86). A cselekvők önmagukra nézve előírásként kezdik alkalmazni az imperatívuszt, hogy mivel a világ száguld, ezért nekik is azt kell tenniük. Ennek sajátos aloscete a Schulze által bemutatott élményszorongás jelensége: ahogy a tapasztalatok élményszerű megélése válik a cselekvésracionális alapjává, úgy az aktuálisan átélt élményeket elkerülhetetlenül beárnyékolják a potenciálisan elérhető, ám nem aktualizáltak (Schulze 2000 [1992]). Az életritmus gyorsulásának – az időmérés-kutatások empirikus tanúsága szerint – egyik objektív oka, hogy miközben a premodern kereteket többnyire kitöltő tevékenységekre (például evés, alvás, családi interakció) egyre kevesebb időt fordítunk, folyamatosan új tevékenységi formákkal gazdagítjuk teendőink listáját.⁸ Másik hasonló jelenség a párhuzamos feladatvégzés (*multi-tasking*), vagyis az a kényszer, hogy ne egyetlen tevékenységben mélyüljünk el, hanem egyidejűleg különböző dolgokat is csináljunk, maximalizálva teljesítőképességünket (Rosa 2009: 87).

A gyorsulás három dimenziójának megkülönböztetését követően lehetőség nyílik annak a kérdésnek a tisztázására, hogy pontosan miben is áll a gyorsulás késő modernitásbeli sajátossága. A technika, a társadalom és az életritmus dimenzióját egyaránt figyelembe véve abban az értelemben beszélhetünk a „gyorsulás társadalmáról”, ha a technikai fejlődés által lehetővé tett szabadidő-növekedést felülmúlja az újfajta tevékenységi formák megjelenésének üteme, és ennek hatására az életritmus kontrollálhatatlan felpörgése alaptapasztalattá válik (Rosa 2009: 87). Fontos hangsúlyozni, hogy a technikai, társadalmi és életritmus-gyorsulás korántsem szükségszerűen alkot konzisztens mintázatot. Elképzelhető olyan konstelláció is, amiben a technikai változás üteme nem múlja felül az új tevékenységi formák

⁷ Ezt a jelenséget a késő modernitás különböző társadalomelméletei reflexív modernitásként (Beck), likvidizálódásként (Bauman) vagy éppen a kontingencia növekedéseként írják le (Luhmann).

⁸ Ezek nem elhanyagolható része paradox módon valójában arra szolgálnak, hogy ne kelljen az időben létezniük, vagyis értelmet adni tevékenységünknek. Ezek jobb híján az időben keletkező feleslegek kitöltésére alkalmas póttevékenységek (például tévzés, mobiljáték), melyekkel csupán a másként nem hasznosítható időfragmentumok elütésére nyílik lehetőség, tervezett instrumentális cselekvésre kevésbé. Ezek jellemzően nem igényelnek előkészítet, nincs következményük, cserében nem is okoznak élvezetet (Rosa 2013 [2005]: 137). Tekintve, hogy a csak jelenben létező, ki- és bekapcsolható mechanikus élménycsomagok nem igényelnek aktivitást, miközben kontrollálhatók, ellenpontját alkotják a feszült időszorongásnak.

megjelenésének ütemét, aminek következtében többletidő jelenik meg. A modernizáció e szakaszainak egyikére sem – így a klasszikus modernitásra sem – alkalmazható a „gyorsulás társadalmának” címkéje, hogy bizonyos szinteken itt is növekvő ütemű változások jelentkeznek, azonban azok nem állnak össze a technikai, társadalmi és életritmus szintjeit egyaránt érintő, konzisztens mintázattá. A késő modernitásban a gyorsulásnak egy internális motorja jön létre: a technikai fejlődés nem csupán az oka lesz az élet felpörgésének, hanem – abból fakadóan, hogy attól várják a további szabadidő felszabadítását – egyúttal okozata is (Rosa 2009: 88).

Az egyes szintek közti kölcsönhatásból fakadó belső okok mellett legalább olyan fontosak a késő modern gyorsulás társadalmát fenntartó externális tényezők is: a gazdasági, kulturális és strukturális motorok. Anélkül, hogy erre lenne redukálható, a társadalmi változások gyorsulásának egyik kulcstényezője a piaci logika, ami a helyben maradást ellehetetleníti. A piaci verseny zéróösszegű játszójában az aktorok vagy felemelkednek vagy lecsúsznak, amiből a társadalom egészét dinamizáló hatás fakad: a hatékonyabb termelési eszközök keresése egyúttal technológiai újítást feltételez, ami kihat a társadalmi változás és az élet ütemére is (Rosa 2013 [2005]: 162). Minthogy az időspórolás a termelésben komparatív előnyként fordítódik le (és ennyiben a profit kulcsa), így az idő kontrollálása a piaci aktorok számára központi cél. Míg a taylorista–fordista termelési paradigmában az időbeli hatékonyság növelése elsősorban a gyártási folyamat részekre bontott racionalizálásában fejeződött ki, addig a késő modernitásban elsősorban a munkavállalói idő flexibilis felhasználásával hozható összefüggésbe (Rosa 2013 [2005]: 171). Ennek eredményeként a munkavállalók multitemporalitásban élnek, arra kényszerülve, hogy szüntelenül oscilláljanak a munka és a magánélet különböző időrezsímjei között.

A gazdaság és munka világa felől érkező hatásokat kiegészítik azok a kulturális hatások, melyek a változást értéként keretezik. A felvilágosodás óta a modernitás központi ideológiája a hagyománykritika, vagyis a fennálló szüntelen kritikája egy utópikus jövő perspektívájából. Ennyiben a változás a modernitásban önértékké válik, annak fokozása pozitív tartalommal töltődik fel (Rosa 2009: 90). Ezt kiegészítette egyrészt a klasszikus modernitásban a kapitalizmus szellemét megalapozó protestáns ethosz, ami a hatékonyságot, racionalitást és evilági sikerességet kezdetben valláserkölcsei, majd később világi értéként juttatta kifejezésre (Rosa 2013 [2005]: 178). Másrészt kiegészíti a késő modernitásban az élménytársadalom ígérete: ahogy a tapasztalatok széles tárházának befogadása és élvezete válik a kor imperatívuszává, úgy lesz önérték az élménykeresés hatékonyságának növelése, vagyis az egységnyi időre jutó élmények számának növelése. Az élményfogyasztás imperatívusza ugyanakkor óhatatlanul paradoxonokat szül. Egyrészt úgy tűnik, hogy a fogyasztás sebességének fokozásával akár több párhuzamos élet megélése is beleférhet az időnkbe, másrészt, ahogy a gyorsulás következményeként a kínálat is nő, mindig több lesz az, amit elmulasztunk, annál, amit be tudunk fogadni (Rosa 2009: 91). Ennek következtében pedig végső soron a kielégületlenség élménye állandósul, teret nyitva az időoptimalizálás értelmi kiüresedésének.

Végül meg kell említeni az externális tényezők harmadik formáját, ami a társadalmi differenciálódás logikájából fakad. Ahogy azt Luhmann társadalomelmélete részletesen bemutatja, a funkcionális szükségletek növekedésére a társadalmi rendszerek saját komplexitásuk növelésével reagálnak, amennyiben csakis ettől várható a környezeti kontingenciák csökkentése (Luhmann 2009 [1984]). A funkcionális differenciálódás következményeként a különböző alrendszerek másodrendű megfigyelései által előállított információk sokasága fo-

lyamatosan nő. Minthogy ezek nem kezelhetők egyidejűleg, ezért szükségszerűen időskálán helyeződnek el, temporalizálódnak (Rosa 2009: 92). A sokasodó, sorba rendezett információ besűrűsödik, ami a rendszerek számára a feldolgozási igény megnövekedéseként jelentkezik. A helyzetet tovább bonyolítja, hogy a különböző alrendszerek eltérő időrezsimeket alkalmazhatnak, melyek szinkronizálása további integrációs terhet ró rájuk. A rendszerdifferenciálódás korlátlanul növekvő szükségletei végső soron azzal a veszéllyel fenyegetnek, hogy saját kereteik között nem képesek kielégíteni őket az alrendszerek, és ennek eredményként funkcionális leromlás, vagyis a diszfunkciók elszaporodása lesz megfigyelhető (Rosa 2013 [2005]: 193).

A késő modern gyorsulás társadalmát ebben az értelemben egyszerre jellemzik a technikai, társadalmi és életritmus-változás ütemének összefüggő növekedése mellett a fenti externális gyorsulási mintázatok. Annak ellenére, hogy e kölcsönhatások következtében a gyorsulás megállíthatatlannak tűnik, nem feledkezhetünk meg határaitól. Így mindenekelőtt a természetbeli korlátokat kell megemlíteni: az, hogy az emberi élet számos területen rugalmasan megváltoztatható, nem jelenti azt, hogy tetszőleges mértékben. Így például a regenerációnak, táplálkozásnak vagy reprodukciónak egyaránt megvannak a biológiai határai, melyektől teljességgel nem lehet eltekinteni (Rosa 2009: 93). Emellett nem feledkezhetünk meg az olyan társulásokról, melyek a saját hagyományukra hivatkozva, kulturális-normatív gátakat állítanak a gyorsulás elé (például ortodox vallási közösségek). Harmadrészt a gyorsulás technikáinak és mechanizmusainak egyaránt megvannak a diszfunkcionalitásai: ahogy a forgalmi dugók a sűrűsödő közlekedést lassítják le, úgy a korlátozott flexibilitású munkavállalók a munkaerőpiac dinamikáját. Negyedrészt megemlítendő a lassítás szándékolt formái, melyek egyaránt hivatkozhatnak a gyorsulásként felfogott modernizáció fenntartathatatlanságára, negatív következményeire (például degrowth mozgalom) vagy éppen a lassúságból fakadó lehetőségekre (például slow science, slow food mozgalmak). Végül nem feledkezhetünk meg arról sem, hogy miközben a gyorsuló modern társadalom alapjai kikezdetlennek tűnnek, utópikus energiái kimerülőben vannak, ami végső soron azzal fenyeget, hogy a lokális gyorsulási jelenségek ellenére változási képessége megkérdőjeleződik, aminek következtében – Baudrillard szavaival – „hipersebességű kimerevüléssé” válik az élet (Rosa 2009: 94–96).

A gyorsulás társadalmában a klasszikus modernitásban kialakult integrációs mintázatok mind a társulások, mind pedig az egyén szintjén alapvetően kérdőjeleződnek meg. A kvantitatív változásként felfogott gyorsulás ugyanis egy adott ponton túl minőségi átalakulásokhoz is vezet: ahogy a különböző társadalmi terek és aktorok eltérő mértékben gyorsulnak, úgy válik központi problémává a közöttük lévő szinkron hiánya. A gyorsulás társadalmának meghatározó tapasztalata ennek megfelelően az irreverzibilisnek tűnő deszinkronizáció lesz (Rosa 2009: 97). E tapasztalat mindenekelőtt az identitáskonstrukció folyamatát kertezi újra. Miközben az egyén egyszerre alkalmazkodik a gyorsulás technikai és normatív kifejeződéseihez félelemből (tartva attól, hogy kimarad valami fontosból) és reménykedésből (bízva abban, hogy segítségükkel olyan célokat valósíthat meg, amiket másként nem), identitása egyre ideiglenesebbé válik. Az azonosulás az én időbeli kiterjesztését feltételezi: múltbeli események iránti elköteleződést, valamint jövőre vonatkozó vállalásokat. Az idő jelenbe való összetorlódása következtében az egyén elveszti a képességet e kiterjesztésre: immár nem azonosul semmivel, hanem ideiglenesen végez tevékenységeket, anélkül hogy azokra ön maga kifejeződéseként tekintene (Rosa 2013 [2005]: 231). Mindeközben az időre

vonatkozó reflexió fokozódik: igaz, immár nem élethosszig tartó projektekben gondolják el magukat, hanem egy kiszámíthatatlan, ideiglenességre korlátozott keretben, azonban ez – épp a pillanatról pillanatra történő menedzselés szükségessége okán – folyamatos figyelmet igényel. Ilyenformán egyszerre detemporalizálódik a világhoz való viszony (a klasszikus modernitás történeti perspektívájához) és válik szituacionistává (a premodernitáshoz hasonlóan jelenre korlátozottá). Abból fakadóan, hogy a cselekvők nem tudják időbeli keretekben elgondolni önmagukat, mivel nincs kontrolljuk az idő felett, énjük pontszerűvé válik. Immár nem narratívákba helyezik el magukat, hanem dekontextualizált fragmentumok láncolataként konstruálódnak meg – ennek következményeképpen pedig megnő az esélye az olyan tapasztalatoknak, mint az értelemvesztés vagy az unalom (Rosa 2009: 101).

Az egyéni identitás mellett a kollektív döntési folyamatok politikai keretei is alapvetően átalakulnak a gyorsulás társadalmában. Akárcsak az identitáskonstrukció, eredendően a demokratikus döntéshozatal is a tervezés és deliberáció folyamataira utalt folyamat. A progresszív és konzervatív szemantikák óhatatlanul temporálisak, amennyiben előbbi a gyorsulás mellett, utóbbi azzal szemben fogalmazódik meg. Bár e szemantikai keretek mára ellentmondásosabbá válnak (a korábbi konzervatívak piacpártivá, a progresszívek pedig lassuláspártivá váltak), önmagában mégsem a diszkurzív tér zavarai tekinthetők a legnagyobb kihívásnak, hanem sokkal inkább a klasszikus modernitás politikai intézményei. A bürokrácia kötött eljárásrendje, a képvisleti demokrácia fékeken és egyensúlyokon alapuló mechanizmusai a szituacionista, prezentista politika számára dekonstruálandó akadályként jelennek meg. Miközben ezek a klasszikus modernitásban értéként léteztek, mivel tradicionális társadalomhoz képesti gyorsulást tettek lehetővé, a késő modernitásban ballasztá válnak (Rosa 2009: 103). Ahogy a modernitás lényegi folyamatává a gyorsulás válik, úgy köré szerveződnek dialektikus módon az intézmények: annyiban lehetségesek, amennyiben ezt elősegítik, és annyiban lebomlanak, amennyiben akadályozzák. A politikai rendszer számára ez a gyorsulás ugyanakkor paradoxon is, amennyiben a demokratikus rendszer nem gyorsulhat a végtelenségig. Ennek egyik gátja a politikai közösség deszinkronizációja: minthogy a társadalom különböző csoportjai nem egyformán gyorsulnak, így köztük elemi aszinkron van, amit a politikai döntések képtelenek kezelni. Másik gát magának a politikai rendszernek a gazdasággal való deszinkronizációja: minthogy az utóbbi nagyobb ütemben gyorsul, a politika elveszti a jövő tervezésére vonatkozó autoritását (a politika nem képes uralni a jövőt, ezért nem is léphet fel integráló szerepben) és legitimációját (a deliberáció folyamata csak korlátozottan gyorsítható, hiszen annak lényege a döntések kiérlelése, ami mindenekelőtt türelmet igényel, amire egyre kevésbé van tér, különösen, hogy a komplexitás fokozódása és az életvilág fragmentálódása miatt egyre több az olyan ügy, ami deliberációt igényel).

A helyzetet tovább bonyolítja, hogy a jövő egyre kevésbé tervezhetővé válásával egyre kevesebb kérdésre adható rutinszerű (szakértői) válasz, miközben egyre távolabbi következményei vannak a döntéseknek. Mindezek következtében a politikára fokozódó nyomás nehezedik, amivel a hagyományos demokratikus keretek között egyre kevésbé tud mit kezdeni (Rosa 2009: 105). A politikai rendszer ebben a helyzetben vagy óhatatlanul anakronisztikussá válik (képtelen ténylegesen formálni a világot, ehelyett lohol az események után), vagy megszűnik demokratikus lenni (új populizmusok), vagy pedig jobb híján áttolja a döntéshozatal gyorsabb szférákra (azzal, hogy nem avatkozik be, hagyja, hogy gyorsabb erők megtegyék ezt helyette). Ez utóbbi jelenség eleme egyaránt a privatizáció (gazdaságra hárítani a döntést), az eljogiasítás (bírásgágra hárítani) és a dereguláció (hétköznapi cselekvőkre

hárítani). Akárhogy is, a politikai rendszer egyre kevésbé tud a stratégiai célérés keretei között maradni, ehelyett folyamatosan halogatja a tényleges reformokat, látszatcselekvéseket végez, illetve a kormányzás pusztá kommunikációvá válik. Ez pedig különösen veszélyes akkor, amikor a technikai gyorsulás miatt minden korábbinál nagyobb tétje van a politikai döntéseknek. Mindezek általános tapasztalatát a politikába vetett bizalom drasztikus megín-gása fejezi ki, valamint az orientációvesztettség élménye (Rosa 2013 [2005]: 262).

Természetesen az identitáskonstrukció és a politikai rendszer csupán két példa a lehetséges számos egyéb változás közül arra, hogy a gyorsulás társadalmát jellemző deszinkronizáció milyen veszélyeket rejt a késő modern cselekvőkre és társulásokra. Visszakanyarodva az eredeti gondolatmenetünkhöz, Rosa segítségével kép alkotható arról, hogy a késő modernitás-ban milyen átalakuláson mentek át azok a folyamatok, melyeket Simmel a klasszikus modernitásban rekonstruált. Míg Simmel korában úgy tűnt, hogy az idő átalakulása alapjaiban rajzolja ugyan újra az önmagunkhoz és másokhoz való viszonyt, ez korántsem eredményez egy kaotikus állapotot. Sokkal inkább egy tartalmi elemektől mentes (és ennyiben az individualizálódás számára teret nyitó), de formális szempontból nagyon is szoros (és ennyiben igazodási kényszert megalapozó) új integrációs logika bukkan fel az idő modern struktúrá-jában. Ezzel szemben Rosa arra próbál rámutatni, hogy a késő modernitásban a modernitás óta zajló gyorsulás immár nem egyszerűen mennyiségi változásokért felelős, hanem új helyzetet teremtett. Olyan önálló modernizációs logikává vált, aminek különböző szintjei egymást is gerjesztik, miközben külső hatások is motorként hajtják. Így nem csupán minden korábbinál nagyobb fokozatú a technikai, társadalmi és életritmus-gyorsulás, hanem egy – a gazdaság, kultúra és funkcionális struktúrák által egyaránt felerősített – konzisztens rendszerré állt össze. Az ellentendenciák ellenére ez a rendszer mind az egyén, mind a társadalom szintjén koordinálhatatlanná és irreverzibilissé vált, aminek eredményeként a temporális dezintegráció, vagyis a deszinkronizáció tapasztalata válik meghatározóvá. Noha az önmagában is belátható, hogy ez társadalmi intézmények szintjén zavarokat, az egyén szintjén pedig szenvedést eredményez, ahhoz, hogy ezek tétjét pontosabban megérthessük, azokhoz a fenomenológiai elemzésekhez érdemes fordulni, melyek az intertemporalitás megakadá-sával összefüggő kérdéseket vizsgálják. E célból tekintek át a zárófejezetben a depresszióra vonatkozó néhány fenomenológiai elemzést.

Az intertemporalitás megakadása és a depresszió

A depresszió domináns pszichológiai és pszichiátriai diskurzusai a hangulatzavarokra maladaptív tanulási folyamat során elsajátított kognitív mintázatként, idegrendsze-ri működési zavarként vagy épp a hormonális egyensúly felborulásaként tekintenek (Comer 2010: 251). Ezekhez a depressziót a test vagy a tudat patológiájaként felfogó pozití-vista megközelítésekhez képest kínál alternatívát a fenomenológiai, ami a világhoz való lét teljessége felől próbálja megérteni a különböző élménymintázatokat. A fenomenológia nem csupán a pszidiskurzusok számára kínál szempontokat, hanem lehetőséget teremt arra is, hogy a depressziót mint szenvedésteli élménymintázatot szociológiai szempontból is meg-vizsgáljuk. Szemben a Husserl által meghirdetett tudatfilozófiai fenomenológiával (Hus-serl 1998 [1936]), a szociológiai fenomenológia az értelemadást nem egyéni, hanem eredendően társas folyamatként képzei el. A tekintetben vannak eltérések, hogy a társak pontosan

miként is vesznek részt ebben a folyamatban,⁹ azonban az közös pontként kínálkozik, hogy a szociológiai fenomenológiák egyaránt a társas viszonyok sajátosságaiból magyarázzák az életvilág horizontjának sajátosságait. Így perspektívájukból tekintve a világhoz való viszony torzulásai is elválaszthatatlannak tűnnek a társas viszonyok zavaraitól. Rosa elemzése ezen a ponton kínálhat kapcsolódási pontot a társadalmi szenvedés fenomenológiai diskurzusához: a gyorsulás társadalma egy olyan konstellációra utal, melyben az időtudat szintjén a deszinkronizáció formáját öltő zavarok állandósulnak. E szenvedés pontos mibenlétére és következményeire ugyanakkor Rosa elemzéseiből nem kapunk választ. Ezen a ponton a hangulatzavarok fenomenológiai leírásaihoz fordulhatunk, melyek a depressziós világhoz való viszony kontextusában tárgyalják az interszubjektív idő szinkronjának megbomlását.

A depresszió mint fenomenológiai mintázat nem egyszerűen a valóság átértelmeződéseként jellemezhető, hanem sokkal inkább a lehetőségétér átalakulásaként: kivész belőle a boldogság, kielégülés horizontja, vagyis egy olyan változás anticipálása, aminek akár kedvezményezettje is lehet a cselekvő (Ratcliff 2015: 66). A depressziós világhoz való viszonyt egyszerre jellemzi a tapasztalásra való képtelenség és a lehetetlenség tapasztalata, ami egyúttal a cselekvés lehetőségétől fosztja meg az embert – az ugyanis a valóság megváltoztatásába vetett hite, ill. az erre való képességen alapul. E tanult tehetetlenség egyik központi dimenziója az interszubjektivitásból való kizártság: a depressziós nem egyszerűen a világból van kiszorulva, hanem a közös világból. Nem abban az értelemben, hogy nem találkozik másokkal, hanem képtelen kapcsolódni hozzájuk (Ratcliff 2015: 70). A társak mellett a materiális tárgyaktól való elidegenedés is meghatározó: ahelyett, hogy lehetőségként, kéznél levőségként kínálkoznának fel, a dolgok akadályként, elérhetetlenként mutatkoznak meg. Harmadik sajátosságként a saját testtől való elidegenedés említhető meg, ami a világgal alkotott összefonódásban tükrözi annak ellehetetlenülését: a világban való cselekvés lehetetlensége ennyiben elválaszthatatlan a test cselekvőképtelenségétől (Ratcliff 2015: 84).

Amennyiben a depressziós tapasztalat alapját a lehetséges-lehetetlen megkülönböztetés feloldódása jelöli ki, úgy elválaszthatatlan az időtudattól is: hozzáférhető-e a jövőhorizont mint a változás tere, más szóval, lehet-e reménykedni változásban? Fontos hangsúlyozni, hogy a depresszió esetében nem egyszerűen valamilyen konkrét dologban való reménykedés van akadályozva, hanem maga a hit képessége. A reménykedés mint olyan azokban a helyzetekben lehetetlenül el, amikor az életvilág egy fundamentális elemét veszítjük el (ez lehet egy másik, egy tárgy, egy testi képesség vagy bármely szimbolikus dolog): ilyenkor az azzal közösként elképzelt jövő maga is folytathatatlanként mutatkozik meg. Például egy olyan családtag elvesztésével, akivel a világ közösként volt berendezve, a világ egészén keletkezik seb, amennyiben immár nem közösként idegenné változik (Ratcliff 2015: 105). Minthogy hozzá vagyunk kapcsolva olyan elemekhez a világban (testek, tárgyak, társak), melyek médiumként vezetnek át a jelenből a jövőbe, így ezek elvesztése egyúttal a jövő horizontját is lerombolhatja. Egy ilyen radikálisan reményvesztett (jövőtől megfosztott) horizont logikus következményei a súlyos depressziót gyakran kísérő öngyilkos gondolatok: amennyiben a lét változtathatatlanként adott, úgy nincs miért fenntartani (Ratcliff 2015: 113). Ilyenformán a reményvesztés nem csupán a reményteli események hiánya, hanem a hiányzó-remény ta-

9 Schütz a „mi”-kapcsolatok jelentőségét hangsúlyozza (Schütz és Luckmann 1973), Habermas a kommunikatív cselekvést (Habermas 2011 [1981]).

pasztalata, annak átélése, hogy a jövő mint horizont nincs többé (ennyiben a remény negatívja van jelen a depresszió reménytelenségében).

A jövő horizontja mellett a depresszió a múlthoz való viszonyt is átrendezi, így a reményvesztés mellett a büntudat is meghatározó élménye. Ez nem más, mint a múlt egy olyan változata, ami visszavonhatatlanul el van rontva (Ratcliff 2015: 132). A büntudat ennyiben nem más, mint felelősség szabadság nélkül, vagyis bezártság a bűn által meghatározott múltba. Míg a reményvesztés a folytathatatlan jövő tapasztalata, addig a büntudat egy olyan múlté, mellyel nem lehetséges azonosulni. Nem egyszerűen bánat valami miatt, hanem a jóvátétel lehetetlenségének élménye: egy olyan énhez való viszony, ami elfogadhatatlan önmagunk számára (ennek gyakran maga a depressziós diagnózis is eleme: amiatt is szekunder büntudat van). A büntudat köré sajátos interszubjektivitás épül ki, melyben a másik csak mint a negatív ítélet és a büntetés potenciális hordozója jelenhet meg (Ratcliff 2015: 141). A depressziós reményvesztettség és büntudat ebben az értelemben nem egyszerűen hiányokra utal, hanem egy a – jóvátehetetlen múlt és lehetetlen jövő formáját öltő – hiányok köré épült életvilág, identitásra, testre, interszubjektivitásra.

Mindezek fényében belátható, hogy az időtudat kulcsszerepet tölt be a depresszió tapasztalatában. Az idő a depressziós számára nem egyszerűen lelassul vagy megáll, hanem szerkezetében alakul át (Ratcliff 2015: 174). Miközben a beszámolóik alapján korántsem beszélhetünk szubsztantíve egységes depressziós időtudatról (egyaránt dokumentálhatók lassulásra, megállásra, időn kívüliségre, halálközelség gyorsulására vonatkozó élmények), formális szinten egy központi zavar mégis azonosítható: az interszubjektivitás szerkezetének, vagyis az intertemporalitásnak a zavara (Ratcliff 2015: 179). A depressziós kiesik a közös időből, ugyanakkor nem magából az időbeliségből: magánidőbe záródik be, amiben épp a privát jellegből fakadóan nincs lehetőség továbblépni a múltból a jövőbe (ennek következménye a büntudat és reményvesztés kettőse). Az időbeli továbblépés lehetősége a másiktól fakadhat: a hozzá való igazodás az értelmi horizont dinamikájának alapja, ha ez nincs, akkor az értelem is bemerevedik. Ebben az értelemben az időtudat kérdése átvezet az interszubjektivitáshoz: olyan törésre utal, melynek következtében képtelenné válunk a közös valósághoz való kapcsolódásra. Ahhoz, hogy ezt pontosabban megérthessük, a husserli tudatfilozófiától a Merleau-Ponty nevével fémjelzett preintencionális testfenomenológia irányába való elmozduláson alapuló szemléletre van szükség (Fuchs 2012).

A világhoz való viszony nem pusztán tudatfilozófiai vagy kommunikatív szinten értelmezhető, hanem legalább annyira a „megtestesülés” (*embodiment*) és annak interszubjektív dimenziójaként az interkorporalitás és interaffektivitás keretei között is. Ebből a perspektívából a depresszió sem egyszerűen egy tudatállapot, hanem a világhoz való viszony modalitása: nem az egyén beteg, hanem az a viszonyrendszer egészében, amibe ágyazódik, vagyis a világa maga (Fuchs 2013: 222). A depresszió „kihangelődés” (*detunement*) a közös valóságból: ahelyett, hogy testünk rezonálna a többiekre és közvetítene közöttünk, akadályává válik a szinkronnak. Ahhoz, hogy a test és az affektivitás interszubjektív jelentőségét megértsük, az érzelmek tudatosulására kell utalni: azok nem a tudat állapotai, hanem mindig testi dimenziójuk is van (például ha félek, egyúttal remegek is). Minthogy a test az a rezonáló médium, ami közvetít a világ és az én között, így az érzelmek legalább annyira interszubjektívek, mint amennyire privátak: kifejezés és átélés ugyanis elválaszthatatlan egymástól. Azáltal válik valósággá az érzelem, hogy kifejezésre jut, ami egyúttal azt is je-

lenti, hogy eleve az interszubsztivitás terébe is beágyazódik. Ez az interaffektivitás alapja: folyamatosan szinkronizáljuk érzelmeinket, miközben testi kifejeződésük révén hozzájuk férünk.¹⁰ A depressziós tünetegyüttes alapja ebben a megközelítésben az interaffektív test megmerevedése, aminek következtében képtelenné válik az egyén rezonálni a többiekkel, érzelmileg elszigetelődik. A depresszió alapélménye a „korporealizáció”, vagyis az élő (világ médiumaként szolgáló) test eltárgyasulása, világtól elválasztó akadállyá válása. Az eldologiasult test nem teszi lehetővé sem az empátikus beleérzést, sem az igazodást másvalakihez. Ezáltal egy olyan pozícióba zárja az egyént, melyben nincs lehetősége saját állapotait – a többiekhez való igazodás révén – dinamizálnia (Fuchs 2013: 223).

A interaffektív rezonálás hiányában nem egyszerűen magára marad az egyén, hanem egyúttal magából az – elemi szinten interszubsztiv – változás lehetőségét magában rejtő idő perspektívájából zuhan ki. A valóság változatlanként és megváltoztathatatlanként mutatkozik meg számára, ahogy az időbeliség megszűnik a dinamika lehetőségét magában rejtő intertemporalitás lenni. Mindezekből a világgal való életteli viszony felfüggesztése következik: abból fakad a depresszió kínzó, gyötrelmes jellege, hogy a priváttá vált világot többé nem tudja élőként közvetíteni a test. Végso soron egy halott világ váltja fel azt, amivel korábban – a többiekhez kapcsolódás révén – együtt lehetett rezonálni, vagyis az életteliség hiánya, tehát a halottság lesz az én alaptapasztalata (Fuchs 2013: 228). Az interaffektív érzelmek helyén csupán privát, a többiektől elválasztó érzelmek maradnak: szorongás, büntudat, kétségbeesés. Ezek totálissá válása esetén mind a világ, mind az én fenomenológiai szerkezete megváltozik: deperszonalizáció (önmagunk személyként való elvesztése); derealizáció (a valóság kiszámítható struktúraként való elvesztése); deluzív büntudat (a büntudat társak híján végso börtönné válhat, amivel szélsőséges esetben azonosul az egyén) egyaránt kialakulhat.

Konklúzió

Összességében a depresszió fenomenológiai elemzéseiből kiderül, hogy azok a tapasztalatok, melyeket a pszidiskurzusok a hangulatzavar tüneteiként vesznek számba, elválaszthatatlanok az idő interszubsztiv konstrukciójától. Ha a depressziós életvilág sajátossága, hogy a lehetséges horizontja felfüggesztődik a múlthoz és jövőhöz való viszony beszűkülése okán, továbbá e zavarok a másikhöz való preintencionális (interaffektív) igazodás megakadásával hozhatók összefüggésbe, akkor kulcskérdésnek tekinthető, hogy milyen társadalmi esélyei vannak az intertemporalitásnak a késő modernitásban? Simmel és Rosa elemzései segítségével erre a kérdésre adható válasz. Míg a klasszikus modernitásban azt lehet mondani, hogy a hagyományos szinkronizációs terek beszűkülnek ugyan, de helyükön a pénzgazdálkodás mentén létrejön egy mesterséges, intellektualizált, felgyorsult, ám mégis közös interszubsztiv tér, melynek szigorú keretei között lehetőség van az intertemporalitás fenntartására. Ezzel szemben a késő modernitás gyorsulási társadalmában megnő az esélye a deszinkronizációnak: mind a különböző aktorok, mind a funkcionális differenciálódás alrendszerei, mind pedig a technika, társadalom és életritmus eltérő ütemben gyorsulnak, aminek következtében elemi szinten lehetetlenül el az intertemporalitás.

10 A nyugati modernitástól eltérő társadalmakban (például afrikai törzsi vagy kollektivisták ázsiai társadalmak) az érzelmek privatizációja kevésbé ment végbe. Ebből fakadóan azokat eleve interszubsztiv létezőként írja le az antropológia (Fuchs 2014: 225).

Természetesen az nem állítható, hogy a strukturális deszinkronizáció önmagában lenne felelős a depressziós típusú szenvedés arányának növekedéséért. Sokkal inkább olyan kitettségnek tekinthető, ami jelentősen megnöveli az esélyét annak, hogy az egyén kiszakadjon azokból az elemi, testi interaffectivitás szintjén szerveződő dinamikákból, melyek megakadályozhatnák a múlt és jövő horizontjának beszűkülését, és ennek következtében a lehetséges perspektívájának hozzáférhetetlenné válását. Így mindazon helyzetek, melyekben – például valamely meghatározó veszteség következtében – a jövő folytathatatlannak tűnik, privát időhorizonttá válnak, és sokkal tartósabban fogva tartják, mint egy intertemporális közeg. A fenti összefüggések elsősorban a kritikai elméletek számára kínálnak továbbgondolandó szempontokat: a deszinkronizáció nem önmagában vezet társadalmi szenvedéshez, hanem azokban a helyzetekben, amikor kiegészül a depresszió fenomenológiai formálódásának további komponenseivel. Ezen túlmenően ugyanakkor a terápiás praxisok is inspirálódhatnak belőlük, amennyiben figyelmet fordítanak a megakadt intertemporális struktúrák tágabb társadalmi kontextusára.

Hivatkozott irodalom

- Felkai Gábor (2007): *A német szociológia története a századfordulótól 1933-ig. I–II. kötet.* Budapest: Századvég.
- Foucault, Michel (2000 [1976]): A hatalom mikrofizikája. In *uő Nyelv a végtelenhez.* Debrecen: Latin Betűk, 307–331.
- Fuchs, Thomas (2012): The Feeling of Being Alive. Organic Foundations of Self-awareness. In *Feelings of Being Alive.* Joerg Fingerhut és Sabine Marienberg (szerk.). Berlin – New York: De Gruyter, 149–166.
- Fuchs, Thomas (2013): Depression, Intercorporeality and Interaffectivity. *Journal of Consciousness Studies* 20(7–8): 219–238.
- Fuchs, Thomas (2014): Psychopathology of Depression and Mania: Symptoms, Phenomena and Syndromes. *Journal of Psychopathology* 20(4): 404–413.
- Habermas, Jürgen (2011 [1981]): *A kommunikatív cselekvés elmélete.* Budapest: Gondolat.
- Husserl, Edmund (1998 [1936]): *Az európai tudományok válsága.* Budapest: Atlantisz.
- Kosselleck, Reinhart (2003 [1979]): *Elmúlt jövő.* Budapest: Atlantisz.
- Luhmann, Niklas (2009 [1984]): *Szociális rendszerek.* Budapest: Gondolat.
- Ratcliffe, Matthew (2015): *Experiences of Depression.* Oxford University Press.
- Rosa, Hartmut (2009): Social Acceleration: Ethical and Political Consequences of a Desynchronized High-Speed Society. In *High-Speed Society: Social Acceleration, Power, and Modernity.* Hartmut Rosa és William E. Scheuerman (szerk.). University Park, PA: Pennsylvania State University, 77–112.
- Rosa, Hartmut (2013 [2005]): *Social Acceleration. A New Theory of Modernity.* New York: Columbia University Press.
- Schulze, Gerhard (2000 [1992]): Élménytársadalom. A jelenkor kultúrszociológiája. A hétköznapi élet esztétizálódása. *Szociológiai Figyelő* 15(1–2): 135–157.
- Schütz, Alfred és Thomas Luckmann (1973): *The Structures of the Life-World.* London: Heinemann.
- Sik Domonkos (2019): A negatív integrációtól a félelem szociológiájáig. *Szociológiai Szemle* 29(2): 4–24. Interneten: http://szociologia.hu/dynamic/04_24_oldal_1.pdf.
- Simmel, Georg (1973 [1903]): A nagyváros és szellemi élet. In *Válogatott társadalomelméleti tanulmányok.* Somlai Péter (szerk.). Budapest: Gondolat, 543–560.
- Simmel, Georg (2004 [1900]): *A pénz filozófiája.* Budapest: Osiris.
- Somlai Péter (1973): Georg Simmel és a formális szociológia. In Georg Simmel: *Válogatott társadalomelméleti tanulmányok.* Somlai Péter (szerk.). Budapest: Gondolat, 7–31.
- Virilio, Paul (1997): *Open Sky.* London: Verso.
- Wessely Anna (1986): Georg Simmel kultúraelméletéről. *Filozófiai Figyelő* 8(3–4): 143–167.

Sik Domonkos

Szociológus, egyetemi docens, ELTE TÁTK Társadalomelmélet Tanszék (Budapest)

Pál Eszter

Simmel Amerikában: az idegen és a marginális ember

Absztrakt: A tanulmány Georg Simmel idegenkoncepciójának befogadását tárgyalja a korai amerikai szociológiában. Az írás röviden áttekinti a korai amerikai szociológia közegét, az európai elméletek megjelenését és ezek átvételének csatornáit. Bemutatja, hogy Simmel amerikai recepciójában a személyes kapcsolatoknak és az általa használt fogalmak adaptálhatóságának egyaránt jelentősége volt. Különösen igaz ez a Simmel 1908-ban megjelentetett *Soziologie* című művében használt idegen fogalmára, jóllehet amerikai hatása korábbra nyúlik vissza. A tanulmány kiemelt figyelmet szentel a chicagói szociológiának, hiszen a személyes és tematikai kapcsolódásnak köszönhetően Chicago lett az amerikai Simmel-recepció központja. Az írás kitér a chicagói szociológia vezető személyiségeinek, Albion Smallnak és Robert E. Parknak ebben játszott szerepére, majd bemutatja, hogy az idegen fogalmát Park miként értelmezte át a marginális ember koncepciójában, és hogyan alkalmazta ugyanezt a fogalmat Schütz fenomenológiai megközelítésben.

Kulcsszavak: Georg Simmel, korai amerikai szociológia, chicagói szociológia, az idegen szociológiája, a marginális ember, Robert E. Park

Az amerikai szociológia kezdetei és az európai társadalomtudósok

A korai (19. század végi, 20. század eleji) amerikai szociológia sajátos kettősséget mutat: az intézményes keretek kialakításában élen járt, ám saját elméleti teljesítményt sokáig nem tudott felmutatni. Így – bár nagyon határozott hazai színárnyalatokkal gazdagítva, de – mégiscsak európai szerzők koncepcióit vette át. Minthogy az amerikai társadalmi viszonyok jelentősen eltértek az európai kontextustól, az importált fogalmak, elméletek az átvétel során ugyancsak lényegesen átalakultak. Az amerikai társadalomtudósok mindenekelőtt *használható* koncepciókat kerestek, ami azzal járt, hogy az eredetileg európai elméletek a sajátosan amerikai közegben végül maguk is sajátosan amerikaivá váltak. Az alábbi tanulmányban ennek az átvételnek egy apró, ám annál jelentősebb darabjával foglalkozom: Georg Simmel eredetileg 1908-ban megjelent néhány oldalas szövegének, az „Exkúrszus az idegenről” (2004) című írásnak az amerikai recepcióját vizsgálom. Írásomban a befogadási folyamat első állomásait mutatom be, hiszen e korai időszakot vizsgálva válik nyilvánvalóvá Simmel koncepciójának jelentősége az amerikai szociológia további alakulásában. Ám ehhez mindenekelőtt szükséges röviden kitérnem arra a tágabb kontextusra is, amelyben a német társadalomtudós néhány fontos írása befogadásra talált.

Az amerikai polgárháború vége, vagyis az 1865-ös év a dinamikus fejlődés évtizedeinek kezdetét is jelezte. A fejlettebb európai országokhoz hasonlóan itt is gyors ütemű industrializációs folyamatok zajlottak le. A nagyarányú belső migrációval párhuzamosan azonban a tempósan fejlődő amerikai társadalmi és gazdasági életet – persze elsősorban a városi központokét – az Európából több hullámban érkező bevándorlók milliói is alakították. Az európai bevándorlási hullámoknak, az urbanizációnak és az amerikai gazdaság- és társadalomtörténet egyéb jellegzetességeinek (például a rabszolgaság felszámolása után is megmaradó faji szegregációnak és társadalmi egyenlőtlenségnek) köszönhetően létrejövő sajátosan amerikai multikulturális metropoliszok – az ekkor még „olvasztótégelyeknek” gondolt nagyvárosok – az amerikai szociológia korai vizsgálódásainak nem csak keretét, de legfontosabb kutatási tárgyát is adták.

A kapitalista gazdasági és társadalmi átalakulások közepette – s a szociológia tekintetében döntő módon – a felsőoktatási szerkezetet is gyökeres reformoknak vetették alá, mely reformok minőségi és mennyiségi szempontból egyaránt megújulást hoztak. A szociológia számára pedig éppen e megújult és kiterjedt keretek és források tették lehetővé az európaihoz képest gyors és látványos sikereket hozó intézményesülést,¹ s nem véletlenül éppen itt, egész pontosan Chicagóban hozták létre az első szociológiai (és antropológiai) tanszéket 1892-ben. Ám miközben az intézményesedés sikereit tekintve Európában legfeljebb a francia szociológia vehette fel a versenyt az amerikaival, addig elméleti tartalmait ez utóbbi az első néhány évtizedben jórészt Európából importálta.

Az európai recepciónak több csatornája is volt. Az első néhány évtizedben legfőbb vonatkoztatási keretként használt evolúciós és organicista elméletek tengerentúli diffúziója elsősorban a brit szerzőktől maguktól indult ki: többen szerződést kötöttek amerikai kiadókkal, így műveik az amerikai közönséghez közvetlenül juthattak el.² A századforduló után azonban e megközelítés itt is – csakúgy, mint Európában – veszített népszerűségéből, bár egy-egy

1 A korai amerikai szociológiával máshol részletesebben foglalkoztam (Pál 2009). A témához lásd még Némedi (2005).

2 Ehhez lásd Pál (2015).

eleme a hamarosan saját hangjukra találó amerikai szociológusok repertoárjából sem tűnt el teljesen. (Ilyen volt például az organicista hasonlat, amelyet Park a városszociológia alapjait lefektető írásaiban előszeretettel alkalmazott, de amely még Talcott Parsons 1950-es években kidolgozott rendszerelméletének is a kiindulási pontját képezte.³)

A brit evolucionisták mellett leginkább a német társadalomtudósok hatása nevezhető számottevőnek e korai időszak amerikai gondolkodásában. Ám a németek más csatornán érkeztek ide: maguk az amerikai szociológusok utaztak Németországba,⁴ s tanulmányozták a helyszínen e teóriákat, melyeket azután hazatérve lefordítottak, oktattak és felhasználtak saját írásaikban.

Összességében azonban kevés európai szerző gyakorolt igazán mély és maradandó hatást az egyre bővülő és professzionalizálódó amerikai szociológiai gondolkodásra. Luther Bernard 1927-es felmérésekor, amelyben a szerző szociológusokat kérdezett különféle szakmai témákról, már kisebbségben voltak azok, akik egyáltalán említettek európai elméletet a számukra fontos hatások között (vö. Levine et al. 1976). A 20. század eleji amerikai szociológiai diskurzusba kevés európai teoretikus tudott szervesen beépülni, s még kevesebben voltak azok, akik hatása tartósnak bizonyult – Spencer után Marx, Weber, Durkheim, s végül, de egyáltalán nem utolsósorban Simmel volt az, aki a legkorábbi időktől⁵ kezdve mélyebben alakította az amerikai szociológia középponti figuráinak gondolkodását.

Az amerikai szociológia e korai szakaszának meghatározó figurája, a chicagói szociológiai tanszék első vezetője és az *American Journal of Sociology* első, alapító főszerkesztője, Albion Small volt az, akinek a leginkább köszönhető, hogy Simmel később jelentős szerepet tudott játszani Amerikában. Small 1880-ban utazott Berlinbe tanulni, s itt ismerkedett meg az ekkor még egyetemista Simmellel. Későbbi európai utazásai során többször felkereste, és tartós szakmai kapcsolat alakított ki vele. Ennek keretében a századforduló körüli időszakban Small több tanulmányt is megjelentetett az *American Journal of Sociology*-ban Simmeltől, így írásainak már korán megkezdődhetett szélesebb körű recepciója is. A szakmai kapcsolat ápolásának egyik csatornája a rendszeres levelezés volt, ám még lényegesebb, hogy Small számos tanítványát is Berlinbe küldte egyetemi tanulmányaik elmélyítése céljából. Így jutott ki Simmelhez (és másokhoz) tanulni többek között Charles Ellwood, Nicholas Spykman, s a jelen tanulmány szempontjából legfontosabb: Robert E. Park maga is (Levine et al. 1976).

Ha Smallt tekinthetjük a kiindulási pontnak a simmeli megközelítés amerikai recepciójában, akkor Park volt ugyanennek a folyamatnak a legfőbb katalizátora, de egyúttal ő volt az is, aki – mint látni fogjuk – Simmel fogalmi készletének „amerikanizálását”, vagyis sajátos átértelmezését elkezdte, s ezzel az „amerikai Simmel” megalkotásának kulcsfigurája lett. Park így több tekintetben is követte Smallt: később chicagói tanszékvezetőként meghatározó szerepet játszott Simmel importjában ő maga is. Simmel iránti érdeklődése igen aktív volt: jó néhány szövegét maga fordította le angolra, sőt azokat kötelező olvasmányként az egyetemi curriculumba illesztette. 1921-es, Burgess-szel közösen összeállított, a szociológiai kánont kijelölő, tankönyvként használt kötetük (Park és Burgess 1921) tíz Simmel-tanulmányt közölt – ahogy Levine és szerzőtársai (1976) rámutatnak: minden más szerzőnél többet –, ezzel

3 Vö. Park (2000 [1926]), Parsons (2000 [1951]) és Pál (2004).

4 Más európai országba is utaztak persze az amerikai társadalomtudósok, de elsődleges célpontjuk mindenképpen Németország volt.

5 Weber és Durkheim esetében érdemes pontosítani: az amerikai szociológia legkorábbi évtizedeiben még ismeretlenek voltak, és csak az 1920-as években – Talcott Parsonsnak köszönhetően – indult meg recepciójuk.

pedig óriási lökést adott Simmel amerikai befogadásának. Olyannyira, hogy 1925-ben N. J. Spykman már *The Social Theory of Georg Simmel* címmel egy átfogó ismertetéssel bevezetett kötetet állított össze Simmel műveiből. A recepciót mélyítette a világháború elől Amerikába menekülő európai társadalomtudósok munkássága is, akik közül többen is fordították a simmeli életmű korábban angolul nem elérhető szövegeit – ezek közül Kurt Wolff 1950-es kötete, a *The Sociology of Georg Simmel* különösen nagy jelentőségűnek bizonyult (Levine et al. 1976).

A következőkben két olyan szerzőről lesz szó, akik a simmeli életmű egy fontos darabjának, az idegen koncepciójának nem egyszerű átvételével, hanem újraértelmezésével járultak hozzá a Simmel-recepcióhoz, illetve a simmeli koncepció amerikai verziójának sikeréhez. Egyikükről, Robert Parkról már volt szó: ő egy 1928-ban megjelent tanulmányban adaptálta, amerikanizálta Simmel idegenkoncepcióját, és az „amerikai idegen”, vagyis Park „marginális ember”-e az amerikai szociológiai diskurzus sűrűjébe került. A másik itt vizsgált teoretikus Alfred Schütz, az Európából bevándorló társadalomtudós, aki 1944-ben írta meg azóta klasszikussá érett tanulmányát „Az idegen” címmel (Schütz 1984 [1944]), amelyben az eredeti fogalom szociálpszichológiai értelmezését alapozta meg. Mindezek előtt azonban Simmel eredeti szövegét mutatom be röviden, különös tekintettel azokra az elemeire, amelyek a későbbi amerikai olvasatban hangsúlyosabbá válnak vagy éppen háttérbe szorulnak.

Miért éppen Simmel?

Joggal merülhet fel a kérdés, hogy az európai szerzők közül miért Simmel elmélete tudta a legmélyebb, legtartósabb hatást gyakorolni a korai amerikai szociológiai gondolkodásra, vagy legalábbis miért került a legfeljebb két-három olyan szerző közé, akikkel kapcsolatban ez a kérdés egyáltalán felvethető.

A kérdés persze nem válaszolható meg kimerítően, hiszen a tudományos elméletek recepciójában mindig számos tényező játszhat közre, némelyik pedig mindenképpen esetleges. Simmel esetében egyértelműen óriási szerepe volt a személyes kapcsolatoknak: semmi esetre sem elhanyagolható szerencsés tényező, hogy éppen Albion Small, az amerikai szociológia kezdeti időszakának legfontosabb szereplője, motorja és szervezője volt az, aki Berlinbe utazott, s ott Simmellel személyes jó kapcsolatot alakított ki, amelyet a későbbiekben sem volt rest intenzíven ápolni. Azt hiszem, bátran kijelenthetjük, hogy Small németországi tanulmányútja és későbbi szerepvállalása nélkül Simmel amerikai recepciója másként alakul – talán később kezdődik, de lehet, hogy akkor sem válik olyan átfogóvá.

Ám Small (és persze ugyanígy Park) közreműködése önmagában korántsem lehetett elegendő. Simmel életművéből a szociológia diszciplináris lehatárolásának kísérlete mellett leginkább a nagyvárosi élet és az idegenség szociológiai értelmezése gyakoroltak a II. világháború előtti amerikai szociológiára igazán fontos hatást, ez pedig azt – az egyébként korántsem meglepő – feltevést támasztja alá, hogy Simmel amerikai népszerűségében a nagyon is konkrét tematikai kapcsolódás legalább akkora szerepet játszott, mint a személyes kapcsolatok kölcsönös ápolása.

Small, de még Park első berlini látogatásakor (1899-ben) sem született meg „A nagyváros és a szellemi élet” (ennek eredeti megjelenési éve 1903) vagy „Exkurzus az idegenről” című szöveg (Simmel 1973 [1903], 2004 [1908]). Jaworskinak (1995) feltehetően igaza van abban, hogy amit Small korán meglátott Simmelben, az egy olyan szociológia lehetősége volt, mely

nagyon is releváns volt az 1880-as évek és a polgárháború utáni időszak szabadversenyes kapitalizmusával átítatott Amerikája számára, mert egy olyan, alapvetően morális, társadalom-jobbító szándékokat instrumentalizáló (ám semmiképpen sem baloldali) autonóm megközelítés alapjául szolgálhatott, amely a modern, urbanizálódó társadalom problémáira kínált megoldást. Park pedig leginkább a századforduló után is domináns rasszista diskurzussal szemben keresett konceptuális keretet a multikulturalizmus, az etnikai érintkezés kérdéseire.

Nyilvánvaló, hogy az amerikai szociológusok az őket körülvevő társadalmi jelenségekről gondolkodva, adott társadalmi problémák felől olvasták Simmelt. És igaz ugyan, hogy – amint Jaworski (1995) hangsúlyozza – nem az *American Journal of Sociology* volt az egyetlen, de még csak nem is az első olyan amerikai folyóirat, amelyik Simmel-tanulmányokat közölt, mégis Small volt az, aki szisztematikus „kampányba” kezdett többek között az *AJS* lapjain annak érdekében, hogy német kollégájának írásait minél szélesebb körben megismertesse, ezt pedig Park nem kevesebb intenzitással folytatta. Mindennek köszönhetően egyértelműen Chicago lett a Simmel-recepció kiindulási pontja Amerikában.

Chicago természetesen másfajta jelentőséggel is bírt a történetben. A nagyvárosi lét Simmel által leírt tapasztalata, a modern metropoliszokban összezsúfolódó milliók közötti kapcsolat idegensége nemcsak Berlinben volt átélhető. Ahogy másutt (Pál 2019) megfogalmaztam:⁶ a Simmel által voltaképpen térbeli viszonyként definiált „idegenség”, vagyis a társadalmi, érzelmi távolság kérdése nem véletlenül éppen akkor válik relevánssá Berlinben és Chicagóban egyaránt, amikor a modern városi központokban együtt élő emberek közötti sokdimenziós relációban a térbeli közelség érzelmi és társadalmi távolsággal összekapcsolódva jelenik meg. Park a városszociológia kiinduló gondolatát fogalmazza meg, amikor megállapítja, hogy a létrejött metropoliszokban megfigyelhető földrajzi elkülönülés, szegregáció azt jelzi, hogy a földrajzi távolság egyúttal társadalmi is, a társadalmi viszonyok pedig szó szerint „letérképezhetők” (Park 2000 [1926]). Másfelől tovább árnyalható a koncepció, hiszen ugyanennek az időszaknak a társadalmi, gazdasági, demográfiai változásai miatt a „társadalmi távolság” fogalmának szerepe megnő, önálló jelentést kap, mivel a modern társadalmi viszonyok részben felülírják a közelség s távolság fizikai dimenzióját. Az „idegen” Simmelnél és Schütznél, vagy a „marginális ember” Parknál és másoknál – mint látni fogjuk – társadalmi, kulturális és emocionális tekintetben egyszerre van közel és távol a többiekthöz, miközben a viszony éppen azáltal jön egyáltalán létre, hogy földrajzi értelemben lecsökken a köztük lévő távolság.⁷

6 Idézett tanulmányomban az „idegenség” és a „marginalitás” koncepcióit mint metaforákat vizsgálom, s az elemzés ott a térbeliség metaforikus kifejezésére és ennek szociológiai szerepére összpontosít. Erre az egyébként fontos szempontokra ezért a jelen tanulmányban részletesebben nem térek ki.

7 Mindezzel szorosan összefügg, hogy az 1920-as évektől kezd elterjedni a „társadalmi távolság” fogalma. Közismert, hogy Emory Bogardus empirikusan megragadható, skálával mérhető tartalmat tulajdonított a kifejezésnek, a fogalom látványos – amerikai és nemzetközi – karrierjét indítva ezzel el. Kevesbé ismert azonban, hogy ennek kiindulópontját Simmel, méghozzá elsősorban az „idegen” koncepciójának amerikai adaptálása adta. A jelen tanulmány kereteibe nem fér bele a történet ezen ágának rekonstrukciója, de érdemes azért arra felhívni a figyelmet, hogy – amint azt alább is látni fogjuk – az eredeti elgondolás az átvétel során nagymértékben módosult. Ez már Parknál is látható, a Bogardus-féle empirikus kutatási eszközként megkonstruált skála pedig igen lényegesen eltér az azt ihlető simmeli elképzeléstől. Az eltérés legfőbb irányát alább mutatom be, de korántsem kimerítő módon. Nem lesz szó például arról az ugyancsak felvethető kérdésről, hogy a „társadalmi távolság” Bogardus értelmezésében mennyit őriz meg a kifejezés szó szerinti, geometriai, fizikai jelentéséből, illetve, hogy ennek a dimenzióknak a kikopása elvesz-e valamit a koncepció értékéből, amint azt például Philip Ethington állítja (1997). Itt tehát csupán annyit szögeznek le, hogy a koncepció elterjedésében fontos szerepet játszott a fizikai és a társadalmi dimenzió divergálása, amely a századforduló körül felgyorsult változások nyomán rendkívül látványossá vált.

Az „Exkúrsus az idegenről” Amerikában

A Park vezetése alatt álló szociológiai tanszéken művelt kutatás s az ahhoz kapcsolódó intézményi háttér és reputáció voltaképpen a polgárháború után induló professzionalizálódási folyamatot tetőzte be az amerikai szociológia történetében. Ennek egyik legfőbb elemeként – nem utolsósorban a chicagói szociológiával korábban szervesen összefonódó reformmozgalmak és az egyéb, immár „amatőrnek” minősített tevékenységektől jól látható távolság jegyében – a szociológiát Park és Burgess 1921-es, tankönyvként használt műve olyan tudományként határozta meg, amely a társadalmi problémákat pusztán a tudás megszerzéséért magáért, nem pedig a problémák orvoslása céljából tanulmányozza. E mű egyszerre jelzi, hogy miképp gondolkodtak tudományuk szerepéről a kor chicagói szociológusai, s azt is, hogy mindezt milyen elméleti tájékozódási keretek között képzelték el.

Ezt a könyvet lényegében mindenki ismerte, aki a korszakban szociológiával foglalkozott Amerikában, az itt közreadott írások ezért kiemelt figyelmet kaptak. A fentiek fényében talán nem meglepő, hogy Simmel 1908-as, idegenről szóló szövege is ezek között volt. McLemore (1970) nagy jelentőséget tulajdonít annak a kontextusnak is, amelybe az írást Parkék a könyvön belül illesztették: a későbbi interpretáció szempontjából szimbolikusan, s egyszersmind meghatározónak tekinti, hogy Simmel Exkúrsusa Werner Sombart eredetileg 1915-ben megjelent, migrációról szóló szövege után következik a kötetben. McLemore szerint a két szöveg együttes közlése adott tápot a későbbi értelmezésben tükröződő zavarnak: a Simmelnél még hangsúlyosabb dimenzió, vagyis az idegenség sajátos társadalmi pozícióként történő leírása az amerikai recepcióban keveredik az eredetileg kevésbé domináns pszichológiai, szociálpszichológiai vonulattal. Ahogy alább látni is fogjuk, e megállapítás nem alaptalan. A későbbi diskurzus, mondja McLemore, nem végezte el a két szál fogalmi elválasztását és tisztázását, sőt azokat teljesen összezavarta, emiatt pedig „az idegen szociológiája” nem tudott valóban jól működő kutatási irányná válni (McLemore 1970).

A két aspektus valóban tovább él, s talán az is elmondható, hogy nem mindig jelennek meg fogalmilag tisztán. Nehéz volna persze megállapítani, hogy a konceptuális inkonzisztenciában a Sombart-szövegnek mekkora volt a szerepe, ám annak minden bizonnyal lehetett jelentősége, hogy az új szövegkörnyezetben Simmel írása kikerült a régi, 1908-as kontextusból, holott az szervezettebben hozzátartozott, mint az amerikai tanulmánykötetben az előtte lévő lapokon közölt cikk.

Az „Exkúrsus az idegenről” című néhány oldalas írás (Simmel 2004 [1908]), jelen tanulmány tárgya, eredetileg Simmel egyik legfontosabb munkájában, az 1908-as *Soziologie*-ban látott napvilágot, méghozzá az ottani főszöveghez mintegy kitérőként illesztett, azonban nagyon is jelentős szöveggént. Amint máshol (Pál 2019) részletesebben bemutatom,⁸ az idegen fogalma Simmelnél alapvetően a térbeliség viszonylatából indul ki, s tágul – a térbeliségre utaló további metaforák segítségével – komplex jelentéstartalommal bíró, árnyalt koncepcióvá. Bár itt nem a metaforikus fogalomhasználat működése érdekel, e dimenziótól jelen írásban sem tekinthetünk el teljesen.

8 A következő néhány bekezdés részben azonos átvételeket tartalmaz a hivatkozott tanulmányból. Abban ugyan csak összefoglalom az itt is elemzett szövegek főbb gondolatmenetét, amelynek rekonstruálására az alábbiakban is szükség van. Mivel azonban teljesen mások az elemzési szempontok, az itteni írásban jóval részletesebben tárgyalom az Amerikában megjelent szövegeket és fogadtatásukat.

Jóllehet, az „idegen” kifejezés önmagában nem utal a térbeliségre, a szöveg Simmel tervezett térszociológiai projektjének részeként értelmezhető – s éppen ez az, ami az amerikai kiadás kontextusában elvész. Az Exkurzus felütése azonban rögtön egyértelműsíti, hogy az idegen fogalma Simmelnél a közelség-távolság, vagyis a tér dimenziójában nyer értelmet. „Amennyiben a vándorlás egy meghatározott térbeli ponttól való elszakadásként a fogalmi ellentétét képezi egy ilyen ponthoz való rögzültségnek, akkor az »idegen« szociológiai formája bizonyos értelemben e két meghatározás egységét képezi” – kezdi Simmel (2004: 56). Mindjárt a legelső mondatban világossá teszi tehát, hogy az idegenség általa felvázolt koncepciója térbeli viszonyok sajátos kombinációjának társadalmi lecsapódása: a tényleges fizikai relációkat tekintve paradox térbeli állapot egy szociológiai értelemben nagyon is koherens, de legalábbis jellegzetes formában, az idegenségben kel életre.

A „tér kapcsán kialakított viszony – folytatja Simmel – az emberhez való viszonyoknak egyrészt a feltétele, másrészt a szimbóluma” (uo.). Fontos gondolat ez, hiszen a 20. századi szociológia nem egy irányzatának szolgált kiindulópontjául:⁹ a térbeli viszonyok társadalmi viszonyok is egyben, állapítja meg számos városszociológiai, kisebbségsszociológiai és egyéb kutatás. Ám itt Simmel a „feltétel” és „szimbólum” kifejezések mellett éppen azt az aspektust hagyja említés nélkül, amely pedig az idegenség elemzése során végig középponti elem, mely e létállapot voltaképpen legsajátabb vonása: az „elszakadás” és „rögzültség” együttese.¹⁰ Az idegen az az ember, aki egyszerre van közel és távol a csoporttól; nem vándor, „aki ma jön, s holnap megy”, hanem az, aki „ma jön s holnap is marad”, de a távozás „vágját még nem győzte le” (uo.).

Még nyilvánvalóbb az idegen mint metafora térbeli jellege a következő mondatból: az idegen „adott térbeli környezethez vagy a térbelivel analóg határvonalú környezethez rögzül, de helyzetét lényegileg az határozza meg, hogy nem tartozik ide már eleve, és olyan minőségeket emel be ebbe a térbe, amelyek nem innen származnak és nem is származhatnak innen” (uo.). Így végül eljutunk a simmeli meghatározás lényegéhez: az idegenség azt jelenti, hogy „a távoli közel van”. E konstelláció az emberek közötti idegenségérzésre utal: a közelség és távolság minden emberi relációban megfigyelhető elegyenek sajátos esete ez, mely bármely eredetileg közeli kapcsolat elidegenedésekor is tetten érhető, de amely társadalmi formává, jellegzetes létállapottá mégis csupán a modernitás kontextusában válik.

Az idegen mint szociológiai fogalom nemcsak azáltal kap a térbeli dimenziókkal analóg jelentéseken túli árnyalatot, hogy fizikai értelemben valójában nem lehetséges állapotot ír le, hanem azzal is, hogy Simmel a közelség és a távolság egyaránt több dimenzióját emeli be a diskurzusba. A kollektív idegenség állapota – csakúgy, mint a sok-sok individuálisan megtapasztalt idegenség – a modern társadalmak jellegzetes hozadéka: a tipikus idegen az emancipált zsidó, aki idegenné is csak azáltal válhat, hogy szerves kapcsolatokat épít ki a többségi csoporttal. A pária népek nem idegenek, hiszen nem is részei a csoportnak, az

9 Donald Levine és szerzőtársai (1976) ennek megfelelően hangsúlyozzák, hogy minden bizonnyal ez a mondat adja a tanulmány legfőbb relevanciáját a társadalmi távolság Amerikában néhány évtizeddel később kibontakozó kutatási irányára számára. Valóban ez a gondolat hatott a leginkább megtermékenyítőleg e területre, ám éppen ez az, amely az idegen mint létállapot ellentmondásos, feszültséggel teli helyzetére, a térbeli és a társadalmi távolság sajátos elválására nem utal, szemben a szöveg egyéb részeiben vissza-visszatérő alaptézissel.

10 A szimbólum fogalma persze sokféleképpen érthető, ám úgy gondolom, éppen e terminus itteni használata az, ami miatt a mondat a későbbi szöveghelyeknél kevésbé jól ragadja meg a simmeli idegenségkoncepció árnyaltságát.

idegen azonban, bár a többiekhez képest kevésbé tartozik a csoporthoz, mégis része annak. E szerves kapcsolat a kereskedelemmel kezdődik: az idegen eredeti alakja a távolból érkezett kereskedő, aki megtelepszik, fontos kapcsolatokat épít ki a csoporttal, de nem válik egészen csoporttaggá. Pozíciója sajátos mozgékonyt és egyfajta objektivitást is lehetővé tesz számára: miközben mindenkivel kapcsolatban van, szervesen, erősebb szálakkal senkihez sem kötődik. A távolság és a közelség elegye ezért a közömbösség és az elkötelezettség elegye is egyben. Az objektivitás sajátos, különleges képessége jellemzi tehát az idegent, aki „még a közeli viszonyokat is madártávlatból figyeli” (i. m. 58), az objektivitás pedig egyfajta szabadság, mert „az objektív ember nem függ semmiféle meghatározottságtól, amely előre befolyásolhatná befogadását, értelmezéseinek irányultságát vagy az adottságok mérlegelését” (uo.). Az idegen a többieknél „szabadabb mind elméletben, mind gyakorlatban, hiszen előítéletektől mentesebben képes áttekinteni a viszonyokat, amelyeket általánosabb, objektívebb ideálokhoz mér, valamint cselekvésében sem köti megszokás, kegyelet vagy bármilyen előzmény” (uo.). Mindennek következtében az idegen pozíciója, a közelség és távolság, részvétel és részvétlenség jellegzetes keveréke a társadalmi újítások potenciális forrása.

Ahogy David Frisby megállapítja (1992), Simmel térszociológiája a társadalmasodás folyamatainak szisztematikus tárgyalására irányuló – befejezetlen – projektje részeként is értelmezhető, amelyben a tér mellett az idő, a tömeg és hasonló tényezők szerepét is vizsgálta volna. „Az idegen”-ben Simmel a helyváltoztatást mint a társadalmasodás térbeli dimenziójának egy fontos aspektusát vizsgálja, vagyis arra kíváncsi, hogy a térbeli mozgás milyen új szociológiai minőségeket hoz létre. Az amerikai recepcióban azonban – ahogyan fentebb már említettem – ez az értelmezési kontextus háttérbe szorul. Jól mutatja ezt az is, hogy eredeti szövegkörnyezetében, vagyis a *Soziologie* térszociológiai fejezetéhez („Der Raum und die räumlichen Ordnungen der Gesellschaft”) kapcsolódva az „Exkursions az idegenről” angolul csak 2009-ben jelent meg, az eredeti kiadás századik évfordulójának apropóján (bár azt egy évvel lekésve).

Az idegenség Simmelnél a térbeli pozíció leírásához képest számos új dimenzióval gazdagodik – azáltal válik termékeny szociológiai kifejezéssé, hogy egyszerre őriz meg valamit az eredeti – fizikai, földrajzi – értelemről, s lép azon jelentősen túl. Az idegenség értelmezését Simmel azzal tudja nemcsak plasztikussá tenni, de egyúttal szociológiai szempontból termékeny is, hogy a fogalomban ötvözi a térbeli metaforák által kijelölt jelentéstartományt az új – társadalmi, társadalomtudományi – kontextus azt transzcendáló tartalmaival. Az amerikai szociológiában a térbeli viszonyokat, a dolgok „feltérképezését” fókuszba helyező városszociológiai kutatási irányok ellenére éppen ezek az új jelentéstartalmak váltak még hangsúlyosabbá, miközben a térbeliségből kiinduló eredeti árnyalat sokat veszített kontúrosságából.

Chicago és a „marginális ember”

Az „idegen” amerikai karrierjének – az 1921-es megjelenése után – a legfontosabb állomása Park tanulmánya volt a migrációról és a marginális emberről (Park 1928). Park érdeklődését természetesen nemcsak a Simmel, de a chicagóiak által hangsúlyosan tárgyalt kérdés, a tömeges bevándorlás nyomán kialakuló multietnikus, multikulturális városi lét jelenségei iránti érdeklődés is motiválta. Ám amint a chicagói városi zónák, körzetek sűrűjében realizálódó társadalmi jelenségek kontextusába kerül, Park marginális embere olyan vonásokra

tesz szert, amelyek a simmeli idegennek egyáltalán nem sajátjai. Ahogyan többen (pl. Levine et al. 1976; Kurtz 1984) megjegyzik, a marginalitás Parknál emocionális és mentális problémákhoz vezet, a simmeli idegenség azonban olyan állapotot és kapcsolatot ír le, amely mindenki számára előnyös.¹¹

A marginális ember fogalma tehát Parknál a simmeli idegenkoncepció újraértelmezéséből születik. A reinterpretáció minden bizonnyal azért érdekelte Parkot, mert az idegenség eredeti megfogalmazásában olyan problémák további kibontásának a lehetőségét pillantotta meg, amelyek az 1920-as évek amerikai – főként chicagói – szociológiáját kitüntetetten foglalkoztatták. Míg Simmelnél a kereskedő volt az idegen archetípusa, csoportként pedig az emancipált zsidóság testesítette meg azt, addig Park a modernizációval együtt járó, s Amerikában különösen látványos méreteket öltő földrajzi mobilitás, a migráció kontextusába illesztette a marginalitás fogalmát.

Közismert, hogy a chicagói kutatókat érdeklő egyik legfontosabb probléma a különböző vallási, etnikai, nyelvi háttérű csoportok együttélésének, érintkezésének a kérdése volt. Ez nem meglepő egy olyan városban, amely a megelőző néhány évtizedben az Európából és a vidéki Amerikából érkező bevándorlóknak köszönhetően a többszörösére nőtt. Park megközelítésében a marginális lét, vagyis egyfajta határállapot ennek a folyamatnak a következménye, amely egyszerre jelentkezik kulturális, társadalmi és pszichológiai dimenzióban. A marginális ember pozíciója átmeneti: a régi kötelékek felbomlanak, újak még nem alakulnak ki vagy szilárdulnak meg – ez az állapot pedig társadalmi és pszichológiai nehézségeket okoz. Egyfajta válságállapot ez, amely a marginális ember esetében viszonylag tartós, s így e kulturális átmenet az egyéni tudat szintjén is szükségképp nyomot hagy. „A marginális ember tudata az, ahol az új kulturális érintkezések által kiváltott morális zavar a legvilágosabban megnyilvánul. A marginális ember tudata – vagyis ahol a kulturális változások és fúziók lezajlanak – az, ahol a civilizáció és haladás folyamatai a legjobban tanulmányozhatók” – írja Park (1928: 893). A marginalitással együtt járó morális és mentális zavarok pedig az átmeneti állapot lezárásával, az asszimilációval szűnnek meg, vagyis annak a folyamatnak a végén, amely a chicagóiak szerint a modernizációval, urbanizációval, nagy volumenű földrajzi mobilitással együtt járó kulturális érintkezés szükségszerű eredménye. Ami Simmelnél az emancipáció volt, az Parknál a migráció: a korábban kulturálisan kevésbé vagy egyáltalán nem érintkező csoportok közötti szerves kapcsolat egyfajta sajátos peremhelyzetet eredményez. Mindkettőjükénél a modernitás jelensége ez, míg azonban Simmelnél kevés negatív tartalom kapcsolódik a fogalomhoz, addig Park a marginalitásban a kulturális és morális zavar elemét hangsúlyosabban tárgyalja, s a modernizáció nyomán felbukkanó, szociológiailag releváns társadalmi problémák egyikeként konceptualizálja.

Park megközelítését árnyalta tovább egyik tanítványa, Everett V. Stonequist először egy tanulmányban (Stonequist 1935), majd egy teljes könyvben (Stonequist 1961 [1937]). Már Parknál is lényeges eleme volt a fogalomnak az etnikai, kulturális szempontból kevert háttér, Stonequistet pedig elsősorban azok a pszichológiai jelenségek érdekelték, amelyek a „hibrid” kulturális csoportok tagjainál figyelhetők meg. Stonequist világosan megkülönbözteti Simmel idegenfogalmát Park marginálisember-fogalmától, mivel helyesen érzeke-li, hogy Simmelnél az idegenség egy alapvetően pozitívan értékelhető állapot, amely sem

11 Alább látni fogjuk, hogy Park tanítványa, Everett Stonequist ezt az eltérést korán észrevette és meg is fogalmazta, ám a különbség a további recepcióban elsikkadt, s csak e későbbi szerzők munkái nyomán került ismét előtérbe.

az egyén, sem a csoport szempontjából nem diszfunkcionális,¹² míg Park ezzel szemben a marginalitást konfliktusos, feszültségekkel teli állapotként írja le.

Stonequist számára a marginalitás legizgalmasabb eleme a speciális társadalmi állapot következtében kialakuló személyiségtípus, amelyet a korszak egyik legjelentősebb, ám sokáig kevésbé számon tartott afrikai-amerikai szociológusa, W. E. B. DuBois nyomán ír le (Stonequist 1935: 7). Eszerint e kettős identitással járó állapot olyan, mint amikor az ember egyetlen tükör helyett folyton kettőben kénytelen magát szemlélni, méghozzá két, jelentősen eltérő képet mutató tükörben.¹³ Mindez pedig nemcsak a társas kapcsolatokban vezet természetes módon feszültségekhez és konfliktusokhoz, hanem végül egy jól körvonalazható személyiséget alakít ki. „A 'marginális' kifejezés itt egy absztrakciós folyamatot jelez, alapvető pszichológiai vonások egy csoportjára utal, melyek a társadalmi konfliktus és azonosulás kettős mintázatának belső korrelátumai” – fogalmazza meg (Stonequist 1935: 10).

Egy másik újdonság Stonequist marginalitásértelmezésében, hogy azt nem köti kizárólag a kettős etnikai vagy kulturális identitáshoz, hanem kiterjeszti a társadalmi mobilitás olyan eseteire is, amelyeknek a korábbiaknál kevesebb közük van bármiféle földrajzi helyzetváltoztatáshoz. Felfogása szerint ilyen feszült, konfliktusos állapot és személyiségtípus bontakozhat ki például az iskolai végzettség vagy a házasság nyomán előálló gyors és nagymértékű társadalmistátusz-változások következtében is (Stonequist 1937).

A marginális ember koncepciója az amerikai szociológiában elsősorban az eltérő etnikai és kulturális csoportok érintkezésének, a bevándorlásnak és az asszimilációnak a vizsgálatára hatott megtermékenyítőleg, de néhányan megkérdőjelelték a koncepciót egyéb marginális – bizonyos foglalkozási – csoportok vizsgálatára kiterjeszteni vagy például a társadalmi nemek tanulmányozásában kamatoztatni (Goldberg 2012). Kritikai észrevételek is korán megfogalmazódtak, ezek elsősorban a koncepció empirikus megalapozottságának a hiányát kifogásolták (pl. Green 1947; Golovensky 1952). Jogosnak tűnik a kritika, hogy – amint e kritikusok rámutatnak – a koncepciót az amerikai szociológia évtizedekig komolyabb reflexió nélkül fogadta el és használta, miközben empirikus vizsgálat nem igazolta. Egy bíráló szerint nem is igazolhatta volna teljesen, hiszen a Park által leírt formában a marginalitás voltaképpen csak a vándorló, állandó lakhely nélküli, „gyökértelen” létezéshez köthető empirikusan is (Golovensky 1952).

Simmel idegenfogalma Amerikában jól láthatóan radikális átalakulásokon ment keresztül. A konceptuális megújulás, illetve átalakulás több tényezőnek köszönhető. A térbeli mozgás dimenziója absztraktabb lett, így – Pitirim Sorokin munkásságához is kapcsolódva – a mobilitás fogalma itt már a társadalmi helyzet sokféle változását felöleli. A multikulturális, bevándorló csoportok sokasága által tagolt és gazdagított társadalmi lét felől megközelítve, vagyis a többszörös kötődés, az eltérő kulturális, nyelvi, esetleg vallási, etnikai háttérű csoportokhoz való konfliktusos érzelmi és társadalmi kapcsolódás tematikája által meghatározott olvasatban pedig a marginalitás feszültségekkel terhelt társadalmi állapotként jelenik meg, jelentős kontrasztot mutatva így a Simmelnél eredetileg lényegében felszabadító idegenségállapottal.

12 Hozzá kell azonban tenni, hogy az innovációhoz is szükséges szabadság destruktív erővé válhat, ahogyan azt Simmel meg is fogalmazza: „Ez a szabadság [...] természetesen mindenféle vészterhes lehetőségeket is magában foglal” (Simmel 2004: 58). Ám semmiképp sem ez a hangsúlyos eleme.

13 Itt természetesen DuBois és Stonequist is Charles Horton Cooley 'tükör-én' fogalmából indul ki.

Park – majd Stonequist – írásai nyomán az amerikai szociológia sok szerzője kapcsolódott az itt tárgyalt kérdéskörhöz. Mint láttuk, számos bírálat érte a marginális ember koncepcióját, amely ugyanakkor mégiscsak fontos és sok helyütt alkalmazott terminusként épült be a szociológiai diskurzusba. A társadalmi távolság és a mobilitás fogalmai által kijelölt, egyre inkább empirikus módszerekkel kutatott területek évtizedekre a szociológia fókuszába kerültek. Ezek bemutatása bőven túlmutatna a tanulmány keretein, a következőkben ezért már csak Alfred Schützről, arról az egy szerzőről szólok röviden, aki közvetlenül kapcsolódott Simmelhez és Parkhoz is, és az idegen koncepciójában részben ötvözte a két megközelítést, részben pedig új árnyalattal gazdagította azokat.

Mint ismert, Schütz, az osztrák tudós Husserl és a fenomenológiai irányzat követője volt. Hitler hatalomra kerülését követően sokakkal együtt emigrált; egy rövid párizsi kitérő után a New Schoolon folytatta karrierjét. Nem mellékes körülmény tehát, hogy az idegenségről szóló tanulmányba voltaképpen saját tapasztalatait is beépíthette. Eredetileg 1944-ben, már Amerikában megjelent híres tanulmányában, *Az idegenben* (Schütz 1984 [1944]) Park és Stonequist alapján és a bevándorlók esetére fókuszálva, pontosabban rájuk mint tipikus példára hivatkozva dolgozta ki saját koncepcióját, de Simmelre ugyancsak sok tekintetben támaszkodott. Vagyis Simmel és a chicagóiak megközelítéséből egyaránt merített, miközben mégis lényegesen új megvilágításba helyezte az idegenség szociológiai értelmezését.

Schütz világosan látja, hogy az idegen és a marginális ember fogalma nem egészen azonos: a marginalitás az idegenség állapotának állandósulását jelenti. Ám az idegenség érzése maga s az általa kijelölt egyéni (vagy csoportos) pozíció sem szükségképp permanens. Schütz a kulturális mintázatok, „receptek” közötti tájékozódási zavarként értelmezi ezt az állapotot, amely azonban a sikeres tanulási folyamat végére feloldódik. Parkék marginalitásfogalmához kapcsolódva az idegen tipikus eseteként a bevándorlót írja le, aki „megkísérli értelmezni az általa megközelített társadalmi csoport kulturális mintáit, és tájékozódni próbál bennük” (Schütz 1984 [1944]: 405). Ha ezeket a kulturális mintákat nem sikerül teljesen elsajátítania, köztük eligazodnia, akkor az idegen marginális ember, egyfajta kulturális hibrid marad (i. m. 412). Ám ha sikerrel jár, akkor idegensége is megszűnik.

Magától értetődőnek tekintett mindennapi tudásunk, mondja Schütz, valójában inkoherens konstrukció, mely ellentmondásai és homályossága ellenére megfelelő recepteket kínál a hétköznapi élet szükséges eligazodáshoz. Csökkenti az interakciók felismeréséhez és értelmezéséhez szükséges erőfeszítés mennyiségét, cselekvési sémákat kínál fel, amelyek segítségével a hétköznapi élet gördülékenyebben zajlik. Az idegenség a sémák, receptek nem megfelelő ismeretéből adódik: az idegen észreveszi a csoport mindennapi tudásának inkonzisztenciáit, amelyek még inkább elbizonytalanítják, s mivel nem sajátította még el a cselekvési előírásokat, képtelen automatikusan eligazodni a hétköznapi helyzetekben. A csoporttagok számára természetes, megkérdőjelezetlen előfeltevéseket ő maga nem osztja, saját, hozott sémái pedig az új környezetben nem működnek. A kulturális minták elsajátítása nélkül a magától értetődő, „típusos és anonim” attitűdöknek sincs birtokában. Mindent megkérdőjelez tehát, mindenre rácsodálkozik, így egyfajta objektivitással szemléli az új közeg mintáit. Ahhoz, hogy képes legyen kapcsolódni a csoporthoz, először értelmeznie kell az új közeg magától értetődőségeit, le kell fordítania, meg kell fejtenie az új nyelvet. Ahhoz pedig,

hogy ne legyen többé idegen, belsővé kell tennie a recepteket, sémákat, az általuk előírt attitűdöket, hogy ezek végül az ő számára is magától értetődő orientációs eszközökké váljanak.

Az idegenség Schütznel a chicagóiak értelmezéséhez hasonlóan feszültséggel teli állapot, amely állandósulása esetén patológiakussá válhat. Hiányzik belőle annak a szerves kapcsolatnak a képzete, amely Simmelnél az idegent a csoporthoz fűzte. Simmelnél egyensúlyt látunk: az idegenség tartós helyzet, olyan állapot, melyben az idegen és a csoport valódi, kölcsönösen előnyös módon kapcsolódik egymáshoz. Idegen mivolta az egyént inkább újító szerepre predesztinálja, semmint társadalmi feszültségekkel, patológiákkal teli lét felé sodorná. A chicagóiak marginálisember-konceptiója és Schütz idegenfogalma ezzel szemben átmeneti léthelyzetet ír le csupán – új, szokatlan állapotot, mely egy normálisan zajló folyamat végére feloldódik, tartós szereppé merevedése pedig társadalmi problémaként jelenik meg.

Schütz újítása abban áll, hogy a fenomenológiai megközelítés keretében az idegenséget a hétköznapi életet szabályozó „recepttudás” hiányos ismereteként konceptualizálja. Tájékozódási zavarként, tehát voltaképpen ismerethiányként fogalmazza meg, és bár a bevándorló típusán mutatja be a fogalmat, valójában az csupán egy általános jelenség konkrét esete. Ebben az értelemben mi magunk is bármikor idegenné válhatunk helyváltoztatás vagy a társadalmi pozíció megváltozása nélkül, ha „valami korábban ismeretlenbe ütközünk, ami kéri tudásunk közönséges rendjéből” (Schütz 1984 [1944]: 413).

Éppen ez, vagyis az idegenség általános, tipikus, sőt ideáltipikus leírása az, ami kiváltotta Schütz jó barátja, a szintén Amerikába menekülő Aron Gurwitsch rosszállását és éles kritikáját (Barber 2004).¹⁴ Gurwitsch nemtetszését fokozta a szociálpszichológiai megközelítés is, amely kétségtelenül Schütz koncepciójának sajátja. Így például érzékletesen festi le, ahogyan az idegen ügyetlenkedik, csetlik-botlik a társas szituációk útvesztőjében, nem ismerve azokat a jelenségeket, helyzetdefiníciókat, szabályokat – vagyis recepteket –, amelyek a többieket eligazítják. Voltaképpen mindez a schützi fenomenológiai szociológiába szervesen illeszkedő fejtegetés, ahol a társadalmi világ alapvetően effajta mindennapi magától értetődőségekből áll össze – az idegenség pedig sajátos esete az így interpretált társadalmi létnek. Jól látható tehát, hogy miközben nagymértékben és explicit módon támaszkodik Simmelre és a chicagóiakra is, Schütz egyúttal egy tágabb elméleti keretbe illeszti az idegen fogalmát. Gurwitsch éppen amiatt bírálja igen élesen, hogy a náci elöl menekülők tapasztalatát, válságát egyediként értelmező leírás helyett olyan elmélettel állt elő, amely implikációit tekintve e traumatikus élményt is pusztá alkalmazkodási kérdéssé redukálja (Barber 2004). Schützt azonban e tanulmányban más érdekelte: a Simmel és a chicagóiak által felvetett fontos kérdést a mindennapi valóságot középpontba állító fenomenológiai szociológia felől közelítette meg, az idegen fogalmát pedig – ennek megfelelően – általános (mindennapi) szociológiai és szociálpszichológiai jelenséggé írta le.

Az amerikai szociológia történetében Simmel az egyik legfontosabb európai szerző. Nemcsak a szociológiai kánon, a diszciplína határainak kijelölése, a tananyag kodifikálása szempontjából volt jelentősége, hanem valóban megtermékenyítőleg hatott az amerikai társa-

14 Köszönettel tartozom Havrancsik Dánielnek, hogy erre a fontos adalékra felhívta a figyelmemet.

dalomtudományi gondolkodásra. Olyan módon tudott inspirálni, hogy gondolatainak továbbbszövése, fogalmainak átültetése sajátosan amerikai kontextusokra új kutatási területeket jelölt ki. Az „idegen” szociológiai fogalmának amerikai karrierje kiválóan mutatja mindezt.

Természetesen közelről, filológiai szigorral is vizsgálható a szövegek befogadása. Föl lehet vetni a kérdést, hogy hol húzódnak egy koncepció (át)értelmezésének határai, hogy mikor beszélhetünk a jelentés gazdagodásáról vagy a koncepció beszűküléséről, mikor van szó rugalmas interpretációról, mikor pedig félreértésről. Az idegen simmeli koncepcióját a fentiekben nem ebből a szempontból tárgyaltam: arra a sokszínűsége igyekeztem rámutatni, amelyre a fogalom az amerikai értelmezés kontextusában szert tett.

Az idegenség Simmelnél nem kis mértékben különbözik attól a jelenségtől, melyet a chicagóiak a marginalitás fogalmával megragadni igyekeztek, mégsem kétséges, hogy a Park által behatóan ismert és nagyra tartott simmeli megközelítés képezte a migráció és a multikulturális, multiethnikus együttélésen alapuló városi közösség vonatkozásában felvetett szociológiai problémák chicagói értelmezésének alapját. Schütz pedig, bár nyilvánvaló, hogy már korábban is ismerte a Simmel-szöveget, itt, ebben az amerikai kontextusban, a chicagóiak marginalitáskoncepciójára utalva dolgozta ki saját idegenfogalmát, amely az ő fenomenológiai szociológiájában megint újabb árnyalatot kapott.

Miközben tehát az idegen fogalma marginális emberré, majd ismét idegenné alakult különböző szerzők írásaiban, egyúttal rengeteget változott is. Ha pedig tekintetbe vesszük azokat a kutatási irányokat is, amelyekről itt nem esett szó – mint a mobilitás és a társadalmi távolság szociológiája –, akkor igazán lenyűgöző, színes palettáját kapjuk azoknak a területeknek, amelyekre a fogalom minden bizonnyal megtermékenyítőleg hatott. Simmel maga talán meglepődne e sokszínűség egyes árnyalatain, ám – látva a szerteágazó recepciót – elégedetlenségre semmiképpen sem lenne oka.

Hivatkozott irodalom

- Barber, Michael D. (2004): *The Participating Citizen. A Biography of Alfred Schutz*. Albany: State University of New York Press. DOI: <https://doi.org/10.5860/choice.42-3955>
- Ethington, Philip J. (1997): The Intellectual Construction of „Social Distance”: Toward a Recovery of Georg Simmel’s Social Geometry. *Cybergeo: European Journal of Geography Epistémologie* (30). DOI: <https://doi.org/10.4000/cybergeo.227>
- Frisby, David (1992): *Essays on Georg Simmel’s Social Theory*. London – New York: Routledge.
- Goldberg, Chad Alan (2012): Robert Park’s Marginal Man: The Career of a Concept in American Sociology. *Laboratorium* 4(2): 199–217.
- Golovensky, David I. (1952): The Marginal Man Concept: An Analysis and Critique. *Social Forces* (30)3: 333–339. DOI: <https://doi.org/10.2307/2571600>
- Green, Arnold W. (1947): A Re-Examination of the Marginal Man Concept. *Social Forces* (26)2: 167–171. DOI: <https://doi.org/10.2307/2571773>
- Jaworski, Gary Dean (1995): Simmel in Early American Sociology: Translation as Social Action. *International Journal of Politics, Culture, and Society* 8(3): 389–417. DOI: <https://doi.org/10.1007/bf02142892>
- Kurtz, Lester R. (1984): *Evaluating Chicago Sociology. A Guide to the Literature, with an Annotated Bibliography*. Chicago – London: The University of Chicago Press. DOI: <https://doi.org/10.1086/354515>
- Levine, Donald N., Ellwood B. Carter és Eleanor Miller Gorman (1976): Simmel’s Influence on American Sociology I. *American Journal of Sociology* 81(4): 813–845. DOI: <https://doi.org/10.1086/226143>
- McLemore, S. Dale (1970): Simmel’s ‘Stranger’: a Critique of the Concept. *The Pacific Sociological Review* 13(2): 86–94. DOI: <https://doi.org/10.2307/1388311>
- Némédi Dénes (2005): *Klasszikus szociológia 1890–1945*. Budapest: Napvilág.

- Pál Eszter (2004): „Társadalmi evolúció” és „organizmus” – avagy: mire jók a metaforák? In *Az evolúció elméleti és metaforái a társadalomtudományokban*. Somlai Péter (szerk.). Budapest: Napvilág, 95–116.
- Pál Eszter (2004): Talcott Parsons: rendszerelmélet és organicizmus. In *Kötő-jelek 2003*. Némédi Dénes és Szabari Vera (szerk.). Budapest: ELTE TÁTK, 95–119.
- Pál Eszter (2009): Vallás, reform és tudomány. *Az amerikai szociológia kezdetei. Szociológiai Szemle* 19(3): 3–25.
- Pál Eszter (2015): *A viktoriánus Anglia. Tudás és társadalom*. Budapest: Eötvös.
- Pál Eszter (2019): Tér-kép és szociológia: a „marginális ember” és az „idegen” metaforái. In *Tér – tudomány – történet*. Pál Eszter (szerk.). Budapest: Martin Opitz, 95–113.
- Park, Robert E. (1928): Human Migration and the Marginal Man. *American Journal of Sociology* 33(6): 881–893. DOI: <https://doi.org/10.1086/214592>
- Park, Robert E. (2000 [1926]): A városi közösség mint térbeli mintázat és morális rend. In *Szociológiai irányzatok a XX. században*. Felkai Gábor, Némédi Dénes és Somlai Péter (szerk.). Budapest: Új Mandátum, 239–247.
- Park, Robert E. és Ernest W. Burgess (1921): *Introduction to the Science of Sociology*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Parsons, Talcott (2000 [1951]): A modern társadalmak rendszere. In *Szociológiai irányzatok a XX. században*. Felkai Gábor, Némédi Dénes és Somlai Péter (szerk.). Budapest: Új Mandátum, 40–61.
- Schütz, Alfred (1984 [1944]): Az idegen. In *A fenomenológia a társadalomtudományban*. Hernádi Miklós (szerk.). Budapest: Gondolat, 405–413.
- Simmel, Georg (1973 [1903]): A nagyváros és a szellemi élet. In *uő Georg Simmel. Válogatott társadalomelméleti tanulmányok*. Somlai Péter (szerk.). Budapest: Gondolat, 543–560.
- Simmel, Georg (2004 [1908]): Exkurzus az idegenről. In *Az idegen. Variációk Simmeltől Derridáig*. Biczó Gábor (szerk.). Debrecen: Csokonai, 56–60.
- Stonequist, Everett V. (1935): The Problem of the Marginal Man. *American Journal of Sociology* 41(1): 1–12. DOI: <https://doi.org/10.1086/217001>
- Stonequist, Everett V. (1961 [1937]): *The Marginal Man: A Study in Personality and Culture Conflict*. New York: Russel and Russel.

Pál Eszter

Szociológus, egyetemi docens, ELTE TÁTK Társadalomelmélet Tanszék (Budapest)

Rényi Ágnes

Vonzások, taszítások, átvételek: Simmel francia recepciója

Absztrakt: A tanulmány kiindulópontja az a feltevés, hogy a Simmelhez való viszony a kezdetektől fogva máig a francia szociológiai mezőben zajló szellemi és intézményes harcok tétje. A francia szociológiai mezőben a 19. század végétől megfigyelhető egy sajátos törésvonal, amelynek egyik oldalán a szociológia francia iskolája (Durkheim-iskola, Bourdieu stb.), a másik oldalán pedig az egyéni cselekvésre fókuszáló különféle megközelítések helyezkednek el. Ezzel a megosztottsággal (is) magyarázható, hogy Simmel francia recepciójában megkülönböztethető egy manifeszt és egy látens réteg: egyfelől Simmel műveinek, gondolatainak nyilvános értelmezése, diszkutálása, másfelől a rejtett, néma átvételek szintje. A tanulmány Simmel francia recepciójának a századfordulótól máig tartó történetéből három csomópontot emel ki: először a manifeszt Simmel-recepció kezdetéről, elsősorban Durkheim Simmelhez való viszonyáról, majd a kortárs francia Simmel-recepció irányairól ad áttekintést. Mint közismert, Durkheim és Simmel kapcsolata elutasításba fordult, míg a kortárs francia társadalomtudomány bizonyos területein lelkes fogadókészség tapasztalható Simmel irányában. A tanulmány harmadik része a Pierre Bourdieu műveiben található simmeli hatások, inspirációk bemutatásával mellett érvel, hogy talán a két szociológiai hagyomány nem, illetve nem minden tekintetben olyan összeegyeztethetetlen, ahogyan azt sokan gondolták.

Kulcsszavak: Simmel, Durkheim, Bourdieu, recepciótörténet

Tanulmányomban nem vállalkozom arra, hogy Simmel francia recepciójának teljes folyamatát áttekintsem, csak néhány példán keresztül próbálom bemutatni, hogyan olvasták, olvassák egyes francia szociológusok Georg Simmel műveit, milyen hely jutott Simmelnek a francia szociológiában.¹

Úgy tűnik, a Simmelhez való viszonyulás a kezdetektől fogva máig a francia szociológiai mezőben zajló szellemi és intézményes harcok tétje. A francia szociológiai mezőben a 19. század végétől megfigyelhető egy sajátos törésvonal, amelynek egyik oldalán a szociológia francia iskolája (Durkheim, majd a durkheimi tradíció örökösei, elsősorban Bourdieu és követői), a másik oldalán pedig az egyéni cselekvőre fókuszáló különféle megközelítések helyezkednek el. Ez utóbbi oldalhoz sorolhatjuk a „pszichologizáló” szociológiákat Tarde-tól a mai individuumszociológiákig, a különböző interakcionista irányzatokat (például Julien Freund és az ún. „strassbourgi iskola”), valamint a módszertani individualistákat is, mint például Raymond Boudon (Pinto 2009). Ezt a törésvonalat a szociológiai mező szereplői hozták létre és tartják fent máig intellektuális demarkációs stratégiáikkal, többek között a Simmelle kapcsolatos megnyilvánulásaiakon keresztül is (Thouard és Zimmermann 2017: 11).

Feltételezésem szerint Simmel francia recepciójában megkülönböztethető két réteg: egyfelől Simmel műveinek, gondolatainak nyilvános értelmezése, diszkutálása, másfelől a rejtett, néma átvételek szintje. A manifeszt recepcióban elkerülhetetlenül azok a szociológia státuszát, módszereit, episztemológiai dilemmáit érintő kérdések domináltak (és dominálnak ma is), amelyek fontos elméleti tétekként értelmeződnek a szociológiai mezőben. Ezeket a témákat az egyéni/kollektív (individualizmus/holizmus), a struktúra/cselekvő, (determinizmus/cselekvőképesség) és hasonló oppozíciók logikája mentén vitatják Simmel kommentátorai akkor is, ha esetleg valamilyen harmadik utat vélnek felfedezni nála (lásd Fitzi 2017).

Ahogy a Tarde–Durkheim-vitában, illetve annak kortárs felelevenítésében (Mucchielli 2000) is ezek a tétek játszottak döntő szerepet, úgy a Simmel körüli egykori és mai francia vitákban is e kérdések állnak a középpontban. Eközben, a nyilvános eszmecsere szintje alatt, lezajlott egy látens recepció, amelyben Simmel meglátásai, gondolatai megtermékenyítően hatottak olyan szerzőkre is, akik a kardinális elméleti kérdésekben nem osztották nézeteit.

Vizsgálódásaim három fő témára szorítkoznak. Először a manifeszt Simmel-recepció elejét és végét mutatom be. A századfordulós anyagban elsősorban Durkheim Simmelhez fűződő viszonyának alakulására koncentrálok, majd egy rövid kitekintésben vázolom a kortárs francia Simmel-recepció irányait. Mint látni fogjuk, a durkheimi manifeszt recepció elutasításba fordult, miközben Durkheim rejtett módon továbbra is folytatta a dialógust német kollégájával. A nyilvános durkheimi kritika következményeként magyarázható több évtizedes mellőzés után a 80-as évektől kezdve a kortárs francia társadalomtudomány bizonyos területein lelkes fogadókészség tapasztalható Simmel irányában. A tanulmány harmadik részében a Simmeltől való látens átvételeket igyekszem rekonstruálni annak a Pierre Bourdieu-nak a munkásságában, aki a szociológia durkheimi iskolájának örököseként elvileg a Simmelt elutasító hagyományt képviselte.

1 Simmel és a francia szellemi élet viszonyát e tanulmány – a Durkheim–Simmel-reláció kivételével – egyoldalúan kezeli, noha a német és a francia szellemi élet között nem egyoldalúak a kapcsolatok. Természetesen Simmelre is voltak hatással francia gondolkodók, mindenekelött Bergson és Tarde, de ezzel itt most nem foglalkozom.

Simmel francia recepciója a századfordulón

Az 1890-es évek elején a társadalomtudományok iránt érdeklődő, frissen alapított francia folyóiratok rivalizálnak egymással Simmel szövegeinek publikálásáért. Simmel újszerű meglátásai inspirálóak voltak a nemzetközi társadalomtudományi mezőben. Francia terepen René Worms, a francia szociológia intellektuálisan középszerű, de intézményalapításban igen buzgó úttörője bizonyul a leggyorsabbnak. Worms meghívja Simmelt az általa életre hívott Institut international de sociologie-ba, majd 1894-ben ő publikál tőle először franciául a *Revue internationale de sociologie*-ban (Papilloud 2002: 300, 6. lábjegyzet). A *társadalmi differenciálódásról* című mű részleteinek francia fordításával azonban Simmel elégedetlen (Fournier 2007: 218), majd egy ifjú filozófusban, Célestin Bougléban találja meg legavatottabb franciaországi közvetítőjét.

Célestin Bouglé (1870–1940), aki filozófusként érdeklődik a társadalomtudományok, illetve franciaként a német szellemi termelés iránt, fontos szerepet játszik Simmel franciaországi recepciójában és Durkheimmel való kapcsolatának alakulásában (Vogt 1979). Bouglé 1893–94-ben egy évet tölt Németországban francia kormányösztöndíjjal, ekkor ismeri meg Simmelt, akinek jár berlini előadásaira. Simmel nagy hatással van rá, így ír róla barátjának, Élie Halévynnek: „Egy Mephisto benyomását kelti bennem, aki helyettem mondja ki, amit gondolok” (idézi: Besnard 1979: 14, 25. lábj.). Bouglé fordítja le „A szociológia problémája”-t a *Revue de métaphysique et de morale* című, épp ekkor induló filozófiai folyóirat számára. Ez a szöveg is 1894-ben jelenik meg, a fordítás megnyeri Simmel tetszését, aki ezután bizalommal fordul Bougléhoz szövegeinek francia fordítása ügyében.

Bouglé, bár kezdetben fenntartásokkal viszonyul a durkheimi szociológiához,² fokozatosan egyre közelebb kerül Durkheimhez, és fontos szerepe lesz az *Année sociologique* megindításában. Bouglé sajátos, köztes helyzetére jellemző, hogy 1896-ban a *Revue de métaphysique et de morale* hasábjain megvédi a durkheimi szociológiát Charles Andler támadásaitól, miközben érdekes módon Simmelre hivatkozik (Fournier 2007: 278). Durkheim megköszöni Bouglé gesztusát, ami azt jelzi, hogy ekkor még nem ellenséges Simmellel szemben, sőt bízik abban, hogy nézeteik összeegyeztethetők, és hogy szövetségesre lelhet a híres berlini kollégában.

Durkheim és Simmel: a közeledés

A kilencvenes évek első felében a szociológia akadémiai identitása még meglehetősen körvonalazatlan volt. A szociológia európai úttörői keresték az új társadalomtudomány diszciplináris helyét, intézményesítésének lehetőségeit, és persze a kapcsolatokat is egymással. 1894 februárjában, első Bouglénak írott levelében Simmel „sajnálkozását fejezi ki a szociológia bizonytalan és homályos státuszát illetően; annál fontosabbnak tartja az együttműködést és a kapcsolatokat »az ezen a területen dolgozók között«” (Lepenies 1990: 239).³ Kezdetben

2 A német társadalomtudományról és morálfilozófiáról szóló könyvében (*Les Sciences sociales en Allemagne*, Bouglé 1896) több ponton is bírálja Durkheimet.

3 A magyarul nem megjelent művek minden esetben a saját fordításomban jelennek meg.

Durkheim is szövetségést látott Simmelben, ami valószínűleg Bouglé diszciplináris nyitottságának és közvetítői rugalmasságának is köszönhető.⁴ Durkheim először 1887-ben idézi Simmelt a „La Philosophie dans les universités allemandes” (Durkheim 1887: 315, 6. láb.) című írásában, majd 1893-ban a *Társadalmi munkamegosztásról* írott művében utal az *Über soziale Differenzierung*-ra (Durkheim 2001 [1893]: 62).

Az *Année sociologique* megindításának ötlete is Célestin Bouglétól származik, ő kéri fel 1896-ban Durkheimet a folyóirat vezetésére. Az első szám megjelenését előkészítő levelezésekből kiderül, hogy Durkheim – fenntartásai ellenére – szerette volna integrálni Simmelt a folyóirat körébe. Felkéri Simmelt, hogy küldjön egy szöveget az induló folyóirat első számába. Simmel iránti ambivalens érzéseit tükrözi unokaöccsének és munkatársának, Marcel Maussnak írott levele 1897 júniusában: „Ami Simmelt illeti, tudod, hogy nem vagyok oda érte. De nem akarom magam túl gögösen elszigetelni, csak a saját szövegeimet publikálni. Talán még a leginkább hozzá fordulhattam” (Durkheim 1998: 59). Jól mutatja Durkheim kezdeti nyitottságát és bizonytalanságát is, hogy mielőtt megérkezne a cikk, egy levelében azt kérdezi Bouglétól, hogy vajon Simmel írását a „pszichológiai szociológia” kategóriája alá lehetne-e sorolni (Besnard 1976: 399).

A szöveg általánosságát bírálja ugyan, de mégis alapvetően pozitív hozzáállást tükröz Durkheim Bougléhoz intézett levele, amit 1897. október 13-án írt, miután megkapta Simmel „Die Selbsterhaltung der Gesellschaft” című szövegét:

Érdekes munka. Az a hibája, mint ahogy az ilyen nagyon általános szövegeknél lenni szokott, hogy 50 nyomtatott oldalba bele akarja sűriteni az egész szociológiát, olyan sokféle dologhoz nyúl. De élő, kellemes olvasmány és az *Année* általános áramlatába illeszkedik (Fournier 2007: 346).

Durkheim véleménye azonban szerkesztés közben megváltozik: a cikket túl hosszúnak, a címet rossznak, lefordíthatatlannak találja. Kéri Bouglét, hogy rövidítse le a szöveget, majd ő maga veszi kézbe az átdolgozást. Kihúzza a szövegből a becsületről, illetve a cionizmusról szóló részt, utóbbit azért, mert fél, hogy „cionistának fogják tartani” (Fournier 2007: 347; Rammstedt 1998: 152–158).⁵ Durkheim ugyan kérte Simmelt, hogy ezeket a részeket húzza ki (Rammstedt 1998: 152, 50. l.), de miután Simmel ezt nem tette meg, Durkheim önkényesen szerkesztette át a szöveget. Ráadásul nem tájékoztatta Simmelt előzetesen a változtatásokról, így Simmel az *Année* első számának megjelenésekor, 1898 januárjában csalódottan szembesül azokkal (Rammstedt 1998: 153). Sértődötten közli Bougléval és Durkheimmel, hogy ezentúl fenntartja magának az imprimatúra jogát (Rammstedt 1998: 144, 16. l.). Durkheimet viszont az bántja, hogy Simmel hallgat zsidó származásáról (Fournier 2007: 347).

A feszültségek ellenére az *Année sociologique* első számában előkelő helyen, közvetlenül Durkheim indító tanulmánya alatt jelenik meg Simmel írása a „Hogyan tartják fenn magukat a társadalmi formák?” címmel Bouglé és Durkheim négykezes fordításában (Simmel 1898a).

Durkheim közvetlenül az *Année* első számának megjelenése után még szerzőként számol berlini kollégájával. 1898 januárjában, az *Année* második számának tervezése kapcsán egy

4 Durkheim Bouglé említett könyvének (Bouglé 1896) Simmel-fejezetén keresztül ismerkedik meg Simmellel (vö. Papilloud 2004).

5 Lásd erről néhány oldallal később.

levelében felveti Maussnak, hogy közöljék vallási témájú cikkeiket egy terjedelmes vallási blokkban. Ugyanakkor felmerül benne, hogy ez egyhangúvá teheti a folyóiratot. A megoldást Simmel jelentheti: „Az *Année* egy kicsit kevésbé lesz változatos, de mit számít az? A változatosság kedvéért elővehetjük akármelyik Simmelt” (Durkheim 1998: 100).⁶

Durkheimről írott nagymonográfiájában Marcel Fournier felteszi a kérdést, hogy vajon miért publikálta Durkheim Simmelt, amikor tulajdonképpen irritálta őt német riválisa (Fournier 2007: 351). A választ Bouglé adja meg egy Simmel-cikkről írott recenziójában: „mindketten szívükön viselik, hogy egy *stricto sensu* szociológiának joga van a létezéshez” (Fournier 2007: 352). Közös tehát az ügyük: mindketten az önálló és „tudományos” szociológiáért küzdenek (Rammstedt 1998: 141). Durkheimnek tetszhetett az is, hogy a társadalmasodás simmeli fogalma és a szociológiai formák is az individualista koncepció meghaladásán alapultak (Fournier 2007: 352). A simmeli társadalmasodási formák és a durkheimi társadalmi tények között felfedezhetők bizonyos hasonlóságok. Például az egyesülés kapcsán Simmel ezt írja *A társadalmi differenciálódásról* című könyvében:

A társadalom tulajdonképpeni lényegének határait talán ott lehet felfedezni, ahol a személyek egymás közötti kölcsönhatása nemcsak ezek szubjektív állapotában vagy ezek cselekvéseiben áll, hanem létrejön egy olyan objektív képződmény is, amely a beletartozó személyiségekkel szemben viszonylagos függetlenségre tesz szert. Így létrejön egy olyan egyesülés, melynek formáiban van egy bizonyosfajta tartósság, habár egyes tagok kiléphetnek, mások pedig beléphetnek. (...) ahol a jog, az erkölcs és az érintkezések kialakítottak különböző formákat, amelyekhez mindenki alkalmazkodik, és alkalmazkodnia kell, ha belép egy másokkal való térbeli együttlétbe – ott mindenütt jelen van a társadalom (Simmel 2009 [1890]: 23)

A szociológiai módszer szabályai (1895) előtt 5 évvel született szövegben tehát Simmel a társadalomra mint objektív képződményre utal, amely független az egyénektől és tartós formákat hoz létre, amelyekhez az egyéneknek alkalmazkodniuk kell. Rammstedt szerint kapcsolatuk kezdetén Durkheim és Simmel is igyekszik intellektuális engedményeket tenni a közeledés érdekében. Ilyen gesztusnak tekinti, hogy például Durkheim *A szociológiai módszer szabályaiban* tudatosan használja a *kikristályosodott formák* kifejezést, míg Simmel az *Année*-ban közölt cikkének címében próbál a durkheimi paradigmához közelíteni („Die Selbsterhaltung der Gesellschaft”) (Rammstedt 1998: 142–143).⁷ Hasonló gesztusként értelmezhető, hogy Durkheim a simmeli *Vergesellschaftungot* *association*ként fordította – ma *sociation*nak fordítják –, közelítve a saját műveiben szereplő „társulás” (*association*) fogalmát a simmeli társadalmasodás elképzeléséhez (Sagnol 1989: 18).

Durkheim tehát kezdetben, a szociológiai diszciplína útkeresésének idején, fenntartásai ellenére relatíve elfogadóan, megengedően viszonyul Simmelhez. Mindkét szerző szövetségst keres a másikban, de a nemzetközi viszonylatban még magányos Durkheimnek különösen nagy szüksége van Simmel nemzetközi hírnevére és népszerűségére saját intézményesítési projektjének, mindenekelőtt folyóiratának, az *Année sociologique*-nak a beindításához.

6 Mint tudjuk, erre végül nem került sor, Simmel neve már nem szerepelt az *Année* második számában.

7 Más kérdés, hogy Durkheim a francia címet úgy alakítja, hogy azt visszakapcsolja a formák simmeli terminológiájához („Comment les formes sociales se maintiennent”), ami akár Simmel gesztusának visszautasításaként is értelmezhető (Rammstedt 1998: 142–143).

A két szerző közötti kapcsolat megromlását minden kommentátor Durkheim viselkedésének megváltozásához köti. E változást többnyire Durkheim elméleti fenntartásainak fokozódásával, illetve a Simmellel való intellektuális rivalizálásával magyarázzák, kivéve Otthein Rammstedtet, aki Durkheim politikai félelmeiben látja a fő okot. Rammstedt szerint a Simmel-tanulmányban a cionizmusról szereplő ártatlan megjegyzés a Dreyfus-ügy idején Franciaországban kulmináló antiszemitizmus kontextusában azt az aggodalmat keltette Durkheimben, hogy őt és induló folyóiratát cionizmussal, valamint – a Simmellel való együttműködés miatt – németbarátsággal és internacionalizmussal fogják megvádolni. Ez a félelem Rammstedt feltételezése szerint különösen felerősödhetett 1898-ban, a Dreyfus-ügy legkiélezettebb időszakában. Rammstedt feltevése szerint tehát Durkheim elsősorban nem intellektuális, hanem politikai okokból növelte a maga és Simmel közötti szellemi távolságot.

Akár politikai, akár intellektuális okok motiválták, tény, hogy Durkheim 1900-ban nyílt támadást indít Simmel formális szociológiája ellen a *Rivista Italiana di Sociologia* című olasz folyóiratban „A szociológia és kutatási területei” című írásában (Fournier 2007: 467–468). Fontos körülmény, és némileg ellentmond a tisztán politikai magyarázatnak, hogy Durkheim ugyanebben az évben egy másik írásában számolt le legnagyobb honi riválisával, Gabriel Tarde-dal is. E helyütt nincs mód arra, hogy ismertessem a Durkheim és Tarde közötti vitát, csak jelzem, hogy a Durkheim–Simmel-kapcsolat alakulása minden bizonnyal összefügg a Tarde-dal való szellemi birkózással is. Virulens cikkében Durkheim többek között amiatt bírálja Simmelt, mert a tartalmat és a formákat pontatlan metaforáknak tartja. „Nincs nála semmiféle szabály, amely személytelen módon eldöntené, hol kezdődik és hol ér véget a szociológiai tények köre” (idézi: Némedi 1996: 171–172). Durkheim ezek szerint

nem tudta elfogadni, hogy a szociológia nem foglalkozhat mással, mint a társadalmi formákkal, mert nem látta be, hogyan lehetne a jogban, a morálban stb. elválasztani a kollektív gyakorlatokat és a kollektív tradíciókat mint tartalmakat a formáktól, amelyekben végbementek. Szemére vetette Simmelnek, hogy nem ismerte fel, hogy a társadalmi jelenségek *sui generis* jellege emergens, azaz az individuális interakcióktól különböző sajátosságaikból adódik (Némedi 1996: 174).

A Simmellel való konfrontációban egyszerre vannak jelen a kétségkívül létező elméleti különbségek – amelyeket Durkheim elméletstratégiái, illetve esetleges politikai megfontolásai felerősítenek –, és ezektől elválaszthatatlanul a tudományos habitusok⁸ eltérései is. Az elméleti eltávolodás alapja az, hogy Simmelnél a hangsúly az interakción, a kölcsönhatáson, a formák geneziséen, a folytonosan változó relációkon van, míg Durkheimnél az egyénektől független társadalmi tények kényszerítő hatásán, az önálló cselekvőként értelmezett kollektív tudaton (Sagnol 1989: 19; Rammstedt 1998: 145). A korai Durkheimnek a szociológiáról mint egzakt, empirikusan alátámasztott szaktudományról alkotott elképzelései, pozitívista módszertani szemlélete is kétségkívül távol álltak Simmelnek a szociológia és a filozófia határmezsgyéjén mozgó, nehezen besorolható, bizonytalan státuszú, bár eredeti és inspiratív gondolatmeneteitől. Lepenies találóan jegyzi meg, hogy Simmel kevésbé érezte jól magát a laboratóriumban, mint a szalonban (Lepenies 1990 [1985]: 238). Durkheim Simmel iránti értetlenségét Némedi intellektuális stratégiaként magyarázza:

⁸ Bourdieu fogalmaival a feltörekvő aszketikus kispolgári és a mondén nagypolgári értelmiségi habitus eltéréseivel is magyarázhatnánk a Durkheim és Simmel közötti feszültséget.

Durkheim sem azt a diszciplináris szituációt nem értette meg, amelyben Simmel szociologizáló filozófiája kialakult, sem a simmeli kutatási és ábrázolási technikákkal nem tudott megbarátkozni. (...) Nem is az volt a szándéka, hogy igazán belülről értse meg az általa bíráltaakat. Tájékozódási pontokat keresett, amelyekhez képest a saját pozícióját meg tudta határozni (Némédi 1996: 174).

Marc Sagnol is azon a véleményen van, hogy Durkheim Simmel-kritikája elsősorban arra szolgált, hogy „pontosítsa a szociológia státusáról s a többi társadalomtudományhoz fűződő viszonyáról kialakított felfogását” (Sagnol 1989: 24).

Durkheim 1901-ben a *Notes critiques*⁹ című kiadványban közöl rövid kritikát (Durkheim 1975 [1901]) a *Péncz filozófiájáról*, majd később az *Année*-ban ír recenziót a könyvről. A német szöveg feldolgozása nem kis erőfeszítésébe került, de nagyon megtermékenyítőnek tartotta az olvasmányt (Fournier 2007: 496). Retorikus engedménnyel kezdi értékelését: „Íme egy sor kifinomult, eredeti, néha szuggesztív gondolat, pikáns keveréke történeti és etnográfiai tényeknek (amelyekről pontosítás és hitelesítés nélkül számol be a szerző) és a hétköznapi élet apró tényeire vonatkozó megfigyeléseknek” (Durkheim 1975 [1901]: 180–181).

A jóindulatot sejtető (színlelő?), bár már enyhe feddést is tartalmazó kezdet után kíméletlenül lecsap a recenzens Simmelre. Durkheim Simmel írását spekulatívnak és szubjektívnek minősíti, mert filozófiája felmenti magát a bizonyítás kötelezettsége alól – „a bizonyíthatatlan az ő birodalma” (Fournier 2007: 496) –, s mert abban „a szerző személyes érzékeléséé és képzeletéé az utolsó szó” (Fournier 2007: 442). Durkheim kifogásolja a szövegre jellemző „korcs spekulativitást, ahol a valóság kifejezése szubjektív, mint a művészetben, de absztrakt, mint a tudományban. (...) ezért nem tudja sem azt az élénk és friss érzékelést nyújtani, amit a művész, sem azokat a precíz fogalmakat, amit a tudós” (Durkheim 1975 [1901]: 181). Úgy tűnhet, hogy fél évtized leforgása alatt Durkheim szemében a korábban nagyra becsült pályatárs szellemes dilettánszá zsugorodott.¹⁰

Durkheim Simmellel szembeni nyilvános elutasító álláspontja a továbbiakban sem látszik enyhülni. Bár kevésbé nyersen, de megismétli a formális szociológia elleni érveit 1903-ban egy Paul Fauconnet-val közösen írt munkájában (Durkheim és Fauconnet 1975 [1903]: 121–159), majd 1904-ben az *Année sociologique* 7. számának morfológiai rovatában rövid recenziót publikál Simmel „Über räumliche Projektionen sozialer Formen” (A társadalmi formák térbeli leképződéséről) (1903) című tanulmányáról. Miután röviden kivonatolja a lényegét, Durkheim némi gúnnyal megjegyzi:

Az a szellemi rugalmasság, amellyel Simmel úr az általa tárgyalt kérdések között mozog, ahogy egyik témáról a másikra, az egyik gondolatról a másikra áttér, érdekessé teszi írásait. De ebből az következik, hogy azok a fogalmak, amelyeket használ, nem nyernek pontos jelentést. Szélsőségesen elasztikusak, jelentésük mindig az adott gondolatmenettől függ (Durkheim 1904: 647).

Ráadásul kétségbe vonja Simmel gondolatainak eredetiségét is: „másfelől meg kell jegyeznünk, hogy a határookra vonatkozó teljes részt részletesen és mélységében dolgozta fel Ratzel úr *Politikai földrajzában*, amit Simmel úr nem idéz” (Durkheim 1904: 647). Durkheim sze-

9 A *Notes Critiques* egy kiadói egyesülés kiadványaként szemlélte 1900 és 1906 közt a megjelenő könyvtér-mést. Szerzői durkheimisták, dreyfusardok, szocialisták voltak, közülük huszonketten az *Année*-ban is publikáltak (Fournier 2007: 441).

10 Sokan vélekedtek így Simmellel, például Troeltsch is, aki szerint a tudományosság és az esztéticizmus között oszcillálva végül egyfajta disztíngált zsurnalizmusban rekedt meg (Lepenies 1990 [1985]: 241).

rint tehát Simmel gondolkodói habitusa nem felel meg a tudományos racionalitás, az objektív és módszeres vizsgálódás és bizonyítás követelményeinek.¹¹

Durkheim és Simmel: látens kölcsönhatások

Érdekes módon a Simmellel való nyilvános szakítást követően sem szűnt meg teljesen a Durkheim és Simmel közötti személyes kapcsolat¹² és a szellemi párbeszéd. Rammstedt részletesen beszámol arról, milyen folyamatos, bár rejtett dialógus folyt 1897 és 1912 között Simmel és Durkheim között elsősorban a vallásszociológia tárgyában. Vallásszociológiai témájú munkáikban nyílt hivatkozások nélkül, de egymásra reflektálnak, egymástól tanulnak, egymással perelnek, mintha e műveiket egyenesen egymásnak írták volna (Rammstedt 1998: 142–148).

A századfordulón nagyjából egy időben fordul Durkheim, valamint a kortárs német szociológia két nagyja, Weber és Simmel érdeklődése a vallás felé.¹³ Durkheim 1894-től tartott Bordeaux-ban vallásszociológiai kurzusokat, Simmel pedig 1897-től tanít Berlinben vallásfilozófiát. Simmel „Zur Soziologie der Religion” című írása 1898 elején jelenik meg, pár nappal az *Année* 1. száma után (Simmel 1898b). Simmel itt még a Durkheimmel közös, az *Année* előszavában leszögezett alapokat hangsúlyozza. 1899-ben jelent meg a Simmel írására reflektáló „A vallási jelenségek meghatározásáról”, amelyben Durkheim már tudatosan keresi az eltéréseket Simmel felfogásától (Rammstedt 1998: 144). Simmel 1900. augusztus elején, a Párizsban megrendezett Első Nemzetközi Filozófuskongresszusra írja a „De la religion au point de vue de la théorie de la connaissance” című előadását, amelyben neve említése nélkül vitatkozik Durkheimmel.¹⁴ E sajátos vallásszociológiai és azzal összefüggően tudásszociológiai, ismeretelméleti kérdésekre is kiterjedő párbeszéd további részleteivel itt nem tudunk foglalkozni, mert a kölcsönhatások feltárása elmélyültebb vizsgálódást igényelne.¹⁵

Itt nem foglalkozunk vele, de ugyancsak külön tanulmányozást érdemelne az a kérdés, hogy milyen hatása lehetett Simmelnek a durkheimisták munkásságára, különösen Marcel Mauss antropológiai szociológiájára. Mauss kezdetben osztotta Durkheim negatív véleményét Simmellel, a későbbiekben azonban megfigyelhető nála egy sajátos szellemi közeledés Simmelhez (Papilloud 2002).¹⁶ Például Mauss és Fauconnet a *Grande Encyclopédie* számára írt „Szociológia” szócikkében egyértelműek a simmeli hatások: „a társadalmat, azaz a társadalmakat, az emberi csoportosulásokat az »akciók és reakciók, az interakciók jelenlétéről« ismerjük fel” (Papilloud 2002: 321).

11 Simmel a század elején a francia filozófusok körében sem jár sokkal jobban. Albert Mamelet *Le relativisme philosophique chez G. Simmel* című 1914-ben megjelent könyvében Simmelt a relativizmussal és az antiracionalizmussal köti össze (Papilloud 2002).

12 Egy levélből kiderül, hogy 1904-ben Simmel lemond egy amerikai útról csak azért, hogy Párizsban találkozhasson Durkheimmel. Hogy mi történt ezen a találkozón, arról sajnos nincs tudomásunk (Papilloud 2004).

13 Weberrel, akit Durkheim nem ismert, itt most nem foglalkozunk. A két nagy klasszikus kölcsönös ignorálásának szociológiatörténeti rejtélyéről lásd Tiryakian (1981).

14 A szöveget 1901-ben publikálja Simmel németül „Beiträge zur Erkenntnistheorie der Religion” (Adalékok a vallás ismeretelméletéhez) címen (Simmel 1901).

15 Rammstedt itt említett írásában elkezdte, de nem fejezte be ezt a munkát.

16 Papilloud szerint ugyan életrajzi források alapján nem dokumentálható, de nem kizárt, hogy Mauss Durkheimtől való eltávolodásakor, 1906–1907-ben, berlini tartózkodása idején személyesen is kereste a kapcsolatot Simmellel.

Mauss 1901-ben már nyíltan használja a simmeli *Wechselwirkung* (kölcsonhatás) kifejezést egy Vierkandt-cikkről írott recenziójában, illetve osztja Simmel véleményét a társadalmi differenciálódás eredetével és a durkheimi szolidaritásfogalom kritikájával kapcsolatosan (Papilloud 2004). Papilloud szintén Simmel hatását látja abban, hogy Mauss az ajándékozást totális társadalmi jelenségként értelmezte, ahol az adás, elfogadás és viszonzás struktúrája hasonló dinamikát mutat a simmeli kölcsonhatáshoz, valamint a reciprocitás és az ambivalencia aspektusa egyaránt jelen van (Papilloud 2002: 324).

A rejtett kapcsolatok dacára a manifeszt durkheimi elutasítás megteszi a hatását. A kezdeti, a hírnév vonzásával és a szociológia ügye iránti közös elkötelezettséggel is magyarázható érdeklődést követően Simmel francia recepciójának lendülete megtörik. A szemléleti-módszertani tekintetben Simmeltől távol eső, illetve attól nyilvánosan eltávolodó durkheimista szociológiában pozícióinak megerősödésével csak fokozódik a Simmel iránti gyanakvás és értetlenség. Miközben az amerikai, elsősorban a chicagói szociológiában Simmel befolyása meghatározóvá vált, Franciaországban a húszas évek végétől kezdve megcsappant az érdeklődés iránta (Pinto 2009: 74; Thouard és Zimmermann 2017: 14). Műveit alig fordítják, Raymond Aron és Vladimir Jankélévitch kommentárjaitól eltekintve alig hivatkoznak rá, szinte ismeretlen marad egészen a 80-as évekig. Ugyanakkor tovább él az a vele kapcsolatos sztereotípiá, hogy „tárgy nélküli” gondolkodó és relativista filozófus (lásd Laurens 2017: 37).

Simmel visszatérése a 20. század végén

A nyolcvanas évektől kezdve változik a helyzet, határozottan megnő a francia szociológusok érdeklődése Simmel művei iránt. Louis Pinto 2009-es, ironikus című és polemikus tartalmú tanulmánya szerint („Tarde és Simmel unokaöccseinek igen kifinomult szociológiájáról”) a Simmel iránt megújuló érdeklődés párhuzamos Tarde új keletű divatjával.¹⁷ 1980 és 2000 között Simmel műveit intenzíven fordítják, Tarde műveit pedig újra kiadják. Pinto Simmel és Tarde „visszatérését” a strukturalista magyarázatok térvesztésével és az individualizmus reneszánszával magyarázza.

Simmel és Tarde között Pinto szerint több közös vonást lehet felfedezni. Például „hasonlóan közelítettek hétköznapi, látszólag jelentéktelennek tűnő témákhoz, mint például az udvariasság, a társalgás, az öltözködés, a divat, a stílus” (Julien Freund, idézi Pinto 2009: 75). Mindketten „marginális pozíciót foglaltak el az akadémiai mezőben”, impresszionista, irodalmias stílusban írtak, valamint egyaránt csodálták Bergsont (Pinto 2009: 76). Mint korábban már jeleztük, Tarde és Durkheim riválisok voltak, és nem kizárt, hogy éppen Simmel és Tarde habitusának hasonlóságai miatt vált Durkheim bizalmatlanná Simmellel szemben.

Pinto szerint a két szerző újralfedezése több, egymástól különböző értelmiségi csoportnak köszönhető. Tarde és Simmel „unokaöccsei” abban közösek, hogy a szociológián belül relatíve marginális pozíciókat foglalnak el, valamilyen módon a filozófiához kapcsolódnak, illetve a pszichológiai megközelítést akarják rehabilitálni annak durkheimi kritikájával szemben (Pinto 2009: 88). Simmel francia népszerűsítői a 80-as évektől kezdve az ún. „strasbourgi iskola” képviselői (Julien Freund, Michel Maffesoli, Patrick Watier stb.), konzervatív-liberális filozófusok (Jean-Louis Vieillard-Baron, Liliane Deroche-Gurcel),

¹⁷ Tarde újralfedezéséről lásd: Mucchielli (2000).

a módszertani individualista Raymond Boudon, valamint az individualizáló, pszichologizáló mikroszociológiai képviselői (Martucelli, Dubet és mások) voltak (Pinto 2009).

A Simmeltől való durkheimi elhatárolódásnak is köszönhető, hogy a későbbiekben Simmelt a francia szellemi életben egy jelentéktelen szerző, Julien Freund sajátíthatta ki (Laurens 2017: 37). Julien Freund (1921–1993) francia filozófus és szociológus a Strasbourgi Egyetem oktatója, a Társadalomtudományi Kar alapítója volt. Mint az közismert, Simmel 1914-ben a Strasbourgi Egyetemen kapott professzúrát, ezért válhatott az egyetem az 1945 utáni Simmel-recepció központjává (Laurens 2017). Freund esszencialista gondolkodó volt, politikai filozófiát és szociológiát művelt, a hidegháború idején háborúkutató intézetet alapított. Simmelt is a polemológia (háború kutatás) céljaira használta fel, a konfliktusról szóló Simmel-szövegre építve, azt Carl Schmitt felől értelmezve. Sylvain Laurens szerint Freund Simmelt és Webert elsősorban az akadémiai marxizmust ellensúlyozandó importálta Franciaországba. Freund ugyanakkor teljesen eltorzította Simmel gondolkodói profilját, jobboldali, „reakciós” gondolkodót fabrikált belőle, és ezzel hosszú ideig egyoldalúvá tette a francia Simmel-recepciót (Laurens 2017). Freund egyik tanítványa, Michel Maffesoli más módon, de szintén sokat ártott Simmel imázsának, amennyiben a formális szociológiára hivatkozva próbálta saját, sokak által vitatott irracionális, vitalista szociológiai elképzeléseit megfogalmazni. A Strasbourgi Egyetemhez kapcsolódik Patrick Watier tevékenysége is, aki szociológiatörténészként dolgozik Simmel megismertetéséért a francia értelmiségi mezőben.

A filozófus Jean-Louis Vieillard-Baron és Liliane Deroche-Gurcel a modernitás konzervatív újradefiniálásában tartják fontos hivatkozási pontnak Simmelt, benne a modern individuum, a szellem, a személyiség apostolát üdvözlük (Pinto 2009: 79). Pinto szerint ugyanezt képviseli a szociológiában Maffesoli és Patrick Watier is.

Raymond Boudon, aki lefordította franciára Simmel *A történetfilozófia problémái* című művét,¹⁸ és az *Encyclopédie Universalis*ban jegyzi a Simmelről szóló szócikket,¹⁹ Simmelben a cselekvésemélet úttörőjét és a módszertani individualistát üdvözlő (lásd még: Boudon 1991 [1984]), félreértvén Simmelt, aki soha nem a magányos cselekvőből indult ki, hanem a társadalmi kölcsönhatásból:

Simmel, Weberrel együtt, akivel lényegi pontokon nagyon hasonló volt az álláspontja, egyike volt a cselekvésszociológia legfontosabb úttörőinek, egy olyan irányzatnak, amely termékeiből és tartósabbnak tűnik – háttérbe szorítása ellenére –, mint az olyan rivális irányzatok, mint a durkheimi, a marxista vagy a strukturalista szociológia.²⁰

Boudon – a korábban már jelzett dichotómiának megfelelően, de ezúttal az antidurkheimi-ánus oldalról – szembeállítja egymással Simmel és Durkheim álláspontját:

Simmel tökéletesen tisztában van a „modell”, amit ő „formának” nevez, és a „törvény” különbségével: az a mánia, hogy mindenáron törvényt találjunk a társadalmi életben, írja, egyszerűen visszatérés a régi metafizikusok filozófiai credójához, miszerint minden megismerésnek feltétlenül univerzálisnak és hasznosnak kell lennie. (...) Simmel „formális” szociológiája teljesen hátat fordít a durkheimi szociológiának, amelynek egyik legfőbb célja éppen az, hogy empirikus

18 Boudon fordításában jelent meg: Simmel, Georg (1894): *Les problèmes de la philosophie de l'histoire*. Párizs: Presses universitaires de France.

19 <https://www.universalis.fr/encyclopedie/georg-simmel/>

20 <https://www.universalis.fr/encyclopedie/georg-simmel/>

és univerzális törvényeket állapítson meg. Nem meglepő, hogy Durkheim reakciója a simmeli formális szociológiára a félreértés és az értetlenség remekműve.²¹

Pinto szerint Simmel és Tarde²² mai hívei hőseiket úgy láttatják, mint kifinomult és jó tollú megfigyelőket, akik a fragmentumokban felfedezik a lényegeset, akik – szemben a statisztikákra alapozott lapos, mechanikus, objektivista makromegközelítésekkel – rehabilitálják a cselekvő perspektíváját, az individuális sokféleségre érzékeny mikroszociológiai megközelítést (Pinto 2009: 85, 89). Simmel mai sikeres francia recepcióját tehát a Durkheim- és Bourdieu-ellenes szellemi törekvések konjunktúrája tette lehetővé. Pinto egyenesen osztályharcot lát a két oldal intellektuális szembenállásában:

Ez az intellektuális konjunktúra kétségkívül kedvez a sokáig elnyomott társadalmi indulatok kifejezésének. A durkheimizmus első, gyakran polgári származású, az intellektuális jobboldalon elhelyezkedő ellenfelei támadást intéztek az ellen, amit homályosan az alacsony származású entellektüelek racionalista, szcientista hübriszének érezttek (Pinto 2009: 91).

Simmel látens recepciója: Pierre Bourdieu

Miközben Louis Pinto a bourdieu-i és durkheimi²³ tradíció védelmében fejti ki álláspontját Simmel francia importőreivel szemben,²⁴ magának Bourdieu-nek az életművében számos rejtett átvételre, vagy legalábbis a simmeli inspiráció nyomaira bukkanhat a figyelmes olvasó. Hogy Bourdieu és Simmel között lehetséges kapcsolat, azt Axel Honneth is megfogalmazta Bourdieu halálának 10. évfordulóján, a *Le Monde* 2012. január 23-i számában írott cikkében (Honneth 2012). Honneth egyenesen arra a meglepő következtetésre jut, miszerint a francia Bourdieu-nek sikerült szintetizálnia a német szociológia simmeli és weberi tradícióvonalát.

Ebben a megközelítésben Simmel annak a fenomenológiai szociológiának a hagyományát fémjelzi, amely a mindennapi gyakorlatok társadalmi tartalmát kutatja (Kracauer, Benjamin stb.), míg a weberi hagyományban a cselekvésselmélet és a társadalmi hatalmi viszonyok kutatása áll a középpontban. Honneth szerint Bourdieu egyesítette a kettőt, amennyiben megmutatja, hogy valamely társadalmi csoport hatalma nemcsak az anyagi javak birtoklásából, hanem kulturális, szimbolikus javak, tudás és társadalmi kapcsolatok felhalmozásából is származik (Honneth 2012).

A Simmel és Bourdieu közötti filológiai kapcsolat kimutatását megnehezíti, hogy miközben Bourdieu legfontosabb klasszikus forrásai között szerepel Marx, Durkheim és Weber, a Simmelre tett utalások teljesen hiányoznak írásaiból. Ahogy korábban említettük, Simmel műveit igen nagy késéssel kezdték franciára fordítani, ezért feltételezhetnénk, hogy Bourdieu talán nem is találkozott ezekkel. Ugyanakkor Bourdieu természetesen olvashatta volna Simmelt angolul, sőt németül is. (Bourdieu még az École Normale Supérieure-ön ta-

21 <https://www.universalis.fr/encyclopedie/georg-simmel/>

22 Pinto külön figyelmet szentel annak, hogy a Tarde-ra alapozó gondolataikban Gilles Deleuze és Bruno Latour is ötvözik a mikroszemléletet egy kozmológiai, vitalista megközelítéssel, miközben kiiktatják a kollektív struktúrákat (Pinto 2009: 85–88).

23 Pinto könyvének alcíme: „Durkheimi megfontolások”.

24 Elfeledkezvén arról a tényről, hogy az egyik első importőr maga Durkheim volt.

nult meg németül, hogy Husserlt olvashasson.) Hogy milyen nyelven olvasta Simmelt, arról nincs adatunk, de egy 2008-ban megjelent életrajzból kiderül, hogy amikor Bourdieu 1961 és 1964 között a lille-i egyetemen tanított, ottani kollégája, Jean Bollack, a kiváló klasszika-filológus ismertette meg vele Simmelt (Lescourret 2008: 166).

A továbbiakban néhány példán igyekszem kimutatni Simmel lehetséges hatását Bourdieu egyes gondolatmeneteire. Természetesen nem tudom bizonyítani, hogy közvetlenül Simmel szövegeiből jött-e az inspiráció, vagy közvetítéseken keresztül jutottak-e el a francia szociológushoz a simmeli gondolatok.

A legeggyértelműbb átvételek kapcsán – lásd például az életstílus fogalmát – mindenestre felmerül az a kérdés, hogy miért nem hivatkozott Bourdieu Simmelre? Lehet, hogy – amint erről korábban szó esett – az átvételek „bevallását” a francia társadalomtudományi mező dichotóm megosztottsága megnehezítette. Az is elképzelhető, hogy Bourdieu-re olyan inspirálóan hatott Simmel, hogy idővel összekeverte Simmel gondolatait a sajátjaival. Bourdieu ugyanakkor természetesen nem tekinthető epigonnak, minden jelölt és jelöletlen forrásból származó ötletet kreatívan továbbgondolt, miközben magáévá tette, át is formálta Simmel gondolatait.

Simmel és Bourdieu: párhuzamok, közös pontok

Simmel (1858–1918) a klasszikus szociológia századfordulós generációjához tartozott, míg Bourdieu (1931–2002) pályája a 20. század hatvanas éveiben indult el. A jelentős időbeli távolság és a durkheimista szociológia részéről megfogalmazott fenntartások ellenére Bourdieu szociológiai gondolkodásában felfedezhetünk néhány általános hasonlóságot Simmelével. Nem térhetek ki részletesen a két életmű ismertetésére, csak utalok arra, hogy mindketten relációkban, viszonyokban gondolkodtak (szemben az esszencialista, szubsztancialista megközelítésekkel), és – ettől elválaszthatatlanul – fontos szerepet játszott szociológiájukban a térbeliség. Köztudott, hogy a simmeli szociológia olyan alapfogalmai, mint a kölcsönhatás, a társadalmasodás és a társadalmi formák a társadalom relacionális felfogásán nyugszanak, és az is közismert, hogy Simmel egyike a tér első modern társadalomelméleti teoretikusainak (Berger 2018: 51–69).

Bourdieu is úgy véli, hogy a társadalmi valóság viszonyokból áll: az osztálypozíciók csak egymáshoz képest értelmezhetők (Bourdieu 1971 [1966]: 402–432), ahogyan a mezőn belül elfoglalt pozíciók is: „[a] mező fogalmában gondolkodni annyi, mint viszonyokban gondolkodni” (Bourdieu 2000 [1992]: 419). Ahogy a „pozíció” vagy a „mező” kifejezések használata is sugallja, a társadalmi egyenlőtlenségeket Bourdieu mindig egy metaforikus térben képzei el és ábrázolja (Berger 2018: 141). Bourdieu szerint:

A szociológia mindenekelőtt társadalmi topológia. Ezért a társadalmi világ olyan (többdimenziós) térként ábrázolható, amely megkülönböztetési, illetve elosztási alapelvek szerint épül fel; ezeket az alapelveket pedig az adott társadalmi világban aktív, vagyis hordozóit ebben a világban erővel, hatalommal felruházni képes tulajdonságok halmaza alkotja. A cselekvőket és a cselekvők csoportjait tehát az a viszonylagos pozíció határozza meg, amelyet ebben a térben foglalnak el (Bourdieu 2010 [1985]).

A középszintű vizsgálgódások terén a legnyilvánvalóbb kapcsolat Bourdieu és Simmel között a simmeli életstílus-problematika, illetve a bourdieu-i ízlésszociológia között fedezhető fel.

1979-ben megjelent ízlésszociológiai könyvében, a *Distinction*ban Bourdieu életstílusokról beszél, noha nem hivatkozik Simmelre, csak Weberre.²⁵ Ahogy Simmelnél a divat, Bourdieu-nél az ízlés, illetve az életstílus az, ami elkülönít és összeköt:

A divat (...) az osztályok elkülönülésének terméke, s úgy működik, mint egy sor egyéb képződmény (mint elsősorban a becsület), amelyeknek kettős funkciója az, hogy egy bizonyos kört összetartsanak, s egyúttal másoktól elhatároljanak (Simmel 1973 [1904]: 476–477).²⁶

Az esztétikai diszpozíció, fogalmaz Bourdieu, „mint minden ízlésfajta, egyesít és elválaszt” (Bourdieu 1979: 59). Bourdieu a *Distinction*ban az ízlést, illetve az attól szinte megkülönböztethetetlen életstílust a habitusok termékeként, a társadalmi egyenlőtlenségek szimbolikus kifejeződéseként, megkettőződéseként értelmezi.

Az ízlés, ami egy habitus terméke, egyúttal kifejez egy rangot és egy távolságot is, amit tartani kell (Bourdieu 1979: 61).

Ily módon az életstílusok a habitusok rendszerezett termékei, melyek a habitus sémáin keresztül egymáshoz való viszonyukban érzékelve társadalmilag (például „kifinomultnak” vagy „vulgárisnak”) minősített jelek rendszerévé válnak (Bourdieu 2010 [1979]: 52).

Az életstílus pedig egységes rendszere azon különböző preferenciáknak, amelyek – ugyan a különböző szűkebb szimbolikus területek specifikus logikáját követve, de mégis – az önmegjeleltetés ugyanazon szándékát fejezik ki (akár bútorokról, öltözködésről, nyelvről vagy a testhez kapcsolódó hexisről van szó). Az életstílus minden egyes dimenziója „szimbolizál a többivel”, ahogy Leibniz mondta, és egymás szimbólumaiként is működnek (Bourdieu 2010 [1979]: 53).

Simmel hangsúlyozza, hogy a magasabb, rafináltabb formák az alacsony – negatívan értékelt – jelenségek talaján alakulnak ki (Simmel 2001 [1910]: 146). Ezt a gondolatot Bourdieu-nél is megtaláljuk, aki a *Distinction*ban mindvégig hangsúlyozza, hogy az esztétizálás, stilizálás társadalmi funkciója az alsó társadalmi csoportoktól történő elkülönülés.

Bourdieu az életstílusok közötti viszonyt nem egyszerűen a versengés és az utánzás, hanem a harc logikájával is jellemzi. Szerinte az osztályok között állandó harc folyik a saját életforma, életstílus legitimálásáért és a többi diszkreditálásáért (Bourdieu 1979: 281). Hangsúlyozza, hogy az ízlések negatív módon, más ízlések elutasításával afirmálják magukat: „Az ízlések mindenekelőtt undort, iszonyt és zsigeri intoleranciát (»hányok tőle«) jelentenek a mások, a többiek ízlésével szemben. (...) Az eltérő életstílusokkal kapcsolatos averziók kétségkívül az osztályok közötti legerősebb korlátokat képezik” (Bourdieu 1979: 60). Ezzel állítható párhuzamba Simmel gondolatmenete a szaglásról, mint a társadalmi osztályok, sőt „fajok” között húzódo áthághatatlan korlátról:

A négerék (sic!) befogadását az észak-amerikai magasabb körökbe, úgy tűnik, hogy egyszerűen a testszaguk zárja ki, és a németek és zsidók közötti több szempontból is homályos kölcsönös averziót is ugyanerre az okra vezették vissza (Simmel 1999: 637).

25 „E sémák csak részben válnak tudatossá, noha a társadalmi hierarchiában felfelé haladva az életstílus egyre inkább részét képezi annak, amit Weber az »élet stilizálásának« nevez” (Bourdieu 2010a: 53).

26 Ahogy Felkai Gábor megjegyzi, ez a gondolat a kantai „társiatlan társiasság” továbbgondolásának tekinthető (Felkai 2007: 71).

A szociális kérdés nem csak etikai kérdés, hanem orr kérdése is. De az is igaz, hogy ennek pozitív hatása is van. (...) A proletárok nyomorának egyetlen leírása, még a legrealistább sem fog minket olyan közvetlenül és érzékileg megdöbbeníteni, mint az az atmoszféra, ami akkor fogad, ha belépünk egy szénapadlásra vagy egy nyomortanyára (Simmel 1999: 638).

Az osztályok közötti ízlésharc és az utánzásos követés nem zárják ki egymást a bourdieu-i ízlésszociológiában. A bourdieu-i reprodukciós elmélet szerint – amennyiben a társadalomban nem mennek végbe strukturális változások – a csoportok közötti távolságok újratermelődnek. A „transzlációs reprodukció” (Bourdieu 1979: 184) kifejezés arra az esetre utal, amikor ugyan minden csoport előrelép, de a köztük lévő távolság újratermelődik.

Ez a konkurenciaharc, amely az osztályharc egy sajátos formája, abban áll, hogy az alávetett osztályok tagjai elfogadják az uralkodó osztály által javasolt téteket; ez integráló harc, és az induló hátrány miatt reprodukív harc is, mert akik belépnek ebbe az *üldözéssel versenyzés*be, amiből szükségképpen vesztesként kerülnek ki – ezt a távolságok állandósága bizonyítja –, részvételükkel implicit módon elismerik a követett célok legitimitását (Bourdieu 1979: 185 – saját kiemelés).

A Bourdieu által használt „üldözéssel versenyzés” (*course poursuite*) kifejezés óhatatlanul felidézni a divatról szóló Simmel-tanulmányban azokat a sorait, ahol az alsó rétegek „utánzásra kényszerülve történő üldözéséről” s a felső rétegek „újhoz való meneküléséről” ír (Simmel 1973 [1904]: 479–480). Simmel így jellemzi a divat elterjedésének dinamikáját:

Mikor a divat állandóan átalakítja a társadalmi formákat, az öltözködést, az esztétikai ítéleteket, s az egész stílust, amelyen keresztül az emberek kifejezik magukat, akkor maga a divat, azaz a legújabb divat egészében csak a felső rétegek sajátja lesz. Amint az alsó rétegek is megkezdik a divat elsajátítását, s ezáltal átlélik a felső rétegek megszabta határokat, s áttörnek a rétegeknek a divat által összetartott egységét, a felső rétegek elfordulnak ettől a divattól egy újabb felé – ezáltal ismét elkülönülnek a széles tömegektől –, s újból kezdődik az említett játék (Simmel 1973 [1904]: 479).

Bourdieu leírása az uralkodó osztály viselkedéséről nagyon hasonlatos ahhoz, ahogy Simmel a felső rétegek újhoz való menekülését látja, bár ő hangsúlyozza, hogy itt nem tudatos stratégiáról van szó:

Az ízlések így egyfajta általánosított Engel-törvénynek engedelmessé válnak: az eloszlás minden szintjén az, ami ritka és az alsóbb rétegek számára elérhetetlen luxust és abszurd képzelgést jelent, banálissá, közönségesé és magától értetődővé válik az újabb, ritkább és nagyobb megkülönböztető értékkel bíró fogyasztási módok megjelenésével; és mindez a megkülönböztető és megkülönböztetett ritkaság minden szándékos keresése nélkül történik (Bourdieu 1979: 275).

Simmel sok hasonló tárgyú írásában és Bourdieu ízlésszociológiájában is gyakran találkozunk ennek a megfigyelésnek különböző variánsaival. Úgy is fogalmazhatnánk, közös meggyőződésük, hogy a szimbolikus megkülönböztetések fő dimenziója a ritkaság és az elterjedtség. Minél ritkább valamely kulturális jószág, annál exkluzívabb, állítja Bourdieu a *Distinction*-ban, egybehangzóan Simmellel, aki szerint a javak distinkciós értéke az elterjedtséggel fordítva arányos. „Az elterjedés révén a divat saját megszűnése felé halad, miután éppen e terjedés szünteti meg a különbözőséget” (Simmel 1973 [1904]: 484). Simmel szerint a kurtizánok értékét is meghatározza a „ritkaság”, az a legértékesebb, aki a legmagasabb árat szabja magáért (Simmel 2004 [1900]: 475).

A pontosság kedvéért ugyanakkor meg kell jegyezni, hogy a divat sajátos társadalmi dinamikájára vonatkozó gondolatot Bourdieu nem feltétlenül Simmeltől vette át, hiszen az ún. „leszivárgási elmélet” nem Simmelnél, hanem valószínűleg Rudolf von Jhering német jogásznál fogalmazódott meg először. Érdekes módon Durkheim már 17 évvel Simmel divatról írott cikke előtt ismerte Von Jheringnek a divattal kapcsolatos leszivárgási elméletét. Ezt írja 1887-ben a német moráltudományról szóló összefoglalásában Von Jhering *Der Zweck im Recht* című könyvéről szólva:

...a divat, amit szeszélyes instabilitása jellemez, egy egészen új keletű jelenség. Az igazi oka társadalmi: a felső osztályok ama szükséglete hozza létre, hogy külsődlegesen elkülönítsék magukat az alsó osztályoktól. Mivel az utóbbiak szünet nélkül utánozzák az előbbieket, a divat fertőzés útján terjed el a társadalomban. De mivel azáltal, hogy mindenki átveszi, a divat elveszíti értékét, saját természete arra ítéli, hogy megszakítás nélkül megújuljon (Durkheim 1975: 296).

Elképzelhető tehát, hogy amikor Bourdieu találkozott vele, a gondolat már egyfajta társadalomtudományi közhellyé vált. Hogy kinél olvasta, Simmelnél, Durkheimnél vagy másnál, arról nincs információnk.

Mind Simmelt, mind Bourdieu-t foglalkoztatták a disztinválás, az önmegkülönböztetés, az elkülönböződés legexkluzívabb formái. Simmel *A pénz filozófiájában* így ír a magát a megkülönböztetési versenyből kivonó „előkelőségről” (*Vornehmheit*):

Az előkelő ember a teljesen személyes ember, de személyisége mégis visszafogott. Az előkelőség az összehasonlításon alapuló különbözőségérzések és egyáltalán minden összehasonlítás büszke elutasításának teljesen sajátos kombinációját képviseli²⁷ (Simmel 2004 [1900]: 484).

Bourdieu ehhez nagyon hasonlóan fogalmaz a *Distinction*ban a burzsoázia eleganciájáról szólva:

...a burzsoá disztinválást egyfajta tüntető diszkréció, visszafogottság, understatement jellemzi, minden feltűnősködés és felvágás elutasítása, ami a kiválás (*distinction*) keresésének szándékával értékeli le önmagát; ez a közönségesség egyik leggyűlöltebb formája, ami tökéletes ellentéte a természetesként értelmezett, mert keresetlen eleganciának és kiválóságnak²⁸ (Bourdieu 1979: 278).

Nincs itt mód kifejtetni, csak néhány szöveghellyel érzékeltetem, hogy még más pontokon is szoros kapcsolatot látok Simmel „érzékszociológiai” megközelítései és Bourdieu ízlésszociológiai leírásai között (lásd Carnevali 2016).

A társasság szociológiája és az érzékszociológiai megközelítés érintkezik az étkezés simmeli leírásában, ahonnan szintén meríthetett Bourdieu. Simmel „Soziologie der Mahlzeit” című írásában azt állítja, hogy az étkezésnek rendkívül fontos szerepe van a társadalmi kapcsolatteremtés terén. Az evés-ivás legközönségesebb emberi gyakorlatában is megfigyelhetők társadalmi különbségek, például az étkezések szabályos ütemezésének megléte vagy hiánya szerint. Ha szabályosan ütemezik az étkezéseket, akkor már túl vagyunk az evés naturalizmusán (Simmel 2001 [1910]: 142). Simmel szerint az étkezés lényegében egy testi

27 Ezt az előkelőséget fenyegeti Simmel szerint a pénz, amennyiben az a dolgokat közössé és összemérhetővé teszi (Simmel 2004 [1900]). Ahogy Felkai Gábor rámutat, az előkelőség problémáját Simmel Nietzsche nyomán elemzi (Felkai 2007: 71–72).

28 Bourdieu iskolaszociológiai írásaiban is gyakran találkozunk a kiválóság (*excellence*), illetve a „nemesség” (*noblesse*) modern formáival.

szükséglet esztétikai stilizálása. A művelt felső rétegekben az étkezésnek, az asztal megterítésének szigorú szabálykódexe van, előírják a kés és a villa tartásának megfelelő módját stb. „Egy parasztházban vagy munkásünnepen étkezők képével szemben a művelt körök dinerei során a személyek mozgása teljesen sematizált, egyénfeletti módon szabályozottnak tűnik” (Simmel 2001 [1910]: 143). Bourdieu-nél pedig ezt olvashatjuk:

Az alsóbb osztályok nyers étkezési stílusával szemben a nagypolgárság az étkezés formalitásaira helyezi a hangsúlyt. A forma először is ritmust jelent, ami várakozást, késleltetést és szüneteket foglal magában. (...) Az ételek tálalása és elfogyasztási módja; a fogások sorrendje s az evőeszközök elrendezése (...) mind részesei annak a stilizációnak, amely a hangsúlyt az anyagság és a funkció helyett a formára és a módozatokra helyezi át (Bourdieu 2010 [1979]: 72–73).

Az ízlésszociológia terén nyilvánvalóan adódó kapcsolatokon túl akad néhány meglepő szöveg, ahol Simmel mintegy megelőlegezi Bourdieu kiterjesztett tőkefogalmát:

A primus inter paresből igen könnyen lehet egyszerűen a primus, az egyszer megszerzett előny, mindegy, mely területen, egy további, a távolságot szélesítő előny lépcsőfokává válhat, kedvezményekkel járó különleges helyzetre gyakran annál könnyebb szert tenni, minél magasabban áll már eleve az ember; röviden, a fölé- és alárendeltségi viszonyok rendszerint még élesebben kirajzolódnak, s a „tőkefelhalmozás” mint hatalmi eszköz csak egy igen átfogó, a hatalom minden lehetséges nem gazdasági területén érvényes norma egyik esete (Simmel 2004 [1900]: 472–473).

Az alábbi sorokat is Simmel írta, de mintha Bourdieu-t olvasnánk az inkorporált kulturális tőkével összefüggésben (Bourdieu 2000: 434–435):

A különlegesen „tehetséges” ember tehát az lenne, akiben elődeinek maximális munkája rejtett és további értékesülésre alkalmas formában halmozódik fel; ily módon a magasabb érték, amelyet egy ilyen ember munkája minősége folytán képvisel, végső soron olyan mennyiségileg kifejezhető többletmunkára vezethető vissza, amelyet neki személyesen persze nem kellett elvégeznie (Simmel 2004 [1900]: 517).

A következő idézet A pénz filozófiájából származik, de Bourdieu bármelyik iskolaszociológiai munkájában is találkozhattunk volna vele:

Az a látszólagos egyenlőség, hogy a művelődés anyagához mindenki hozzájuthat, aki csak akar, a valóságban véres gúnyolódás (...) Mivel pedig a műveltség tartalmait – általános hozzáférhetőségük ellenére, vagy éppen emiatt – végül is csak az egyéni tevékenység sajátítja el, e tartalmak a legmegtámadhatatlanabb, mivel a legmegfoghatatlanabb arisztokráciát teremtik meg. Olyan különbséget hoznak létre „fent” és „lent” között, amely a gazdasági-társadalmi ellentététől eltérően nem szüntethető meg rendelet segítségével vagy forradalom útján, de az érintettek jóakaratára támaszkodva sem (Simmel 2004 [1900]: 550–551).

Az a simmeli fordulat, hogy ti. „nem szüntethető meg rendelet segítségével”, szinte szóról szóra szerepel Bourdieu *Férfiuralom* című tanulmányában: „Ennek következményeként az áldozatokat sohasem lehet törvényrendeletekkel megszabadítani a szimbolikus erőszaktól” (Bourdieu 1994 [1990]: 19).

Ugyancsak A pénz filozófiájában szerepel néhány olyan mondat, ami akár Bourdieu-nak „A becsület és becsületérzés” című tanulmányából is származhatna (Bourdieu 2009 [1972]: 17–55). Simmelnél ezt olvashatjuk:

Az ókori zsidóknál s még a mai keleti országokban is vétel és eladás gyakran azon udvariassági formula jegyében bonyolódik, hogy a vevőnek ajándékként kell fogadnia a tárgyat. Tehát még ennyire legitim tranzakciók esetén is úgy tűnik, mintha a keleti ember sajátos méltósága elrejtene a voltaképeni pénzérdeket (Simmel 2004 [1900]: 476).

Bourdieu *A gyakorlat elméletének vázlat*a című könyvéhez mellékelte három kabil tanulmány közül az első a kabil becsületgazdaságról szól, ahol – Bourdieu szerint – a cselekvők kifinomult stratégiákkal fedik el, tagadják el a cserékkel kapcsolatos anyagi érdekeiket, ragaszkodva a nagyvonalúság látszatához.

Innen minden kommunikáció strukturális kétértelműsége: mindig egyszerre játszanak a ki nem mondott érdek és a fennen hirdetett becsület húrjain. Az ajándék logikája voltaképp nem annak egy módja, hogy meghaladják vagy leplezzék az érdekhez fűződő számításokat? (Bourdieu 2009 [1972]: 54).

Ugyanez a gondolat már szerepelt az Algériáról szóló könyvében is: „A számolás soha nem hiányzik, de soha nem bevallható” (Bourdieu 1978: 323). Ugyanitt szerepel a munka paraszti (premodern) és modern értelmezésének szembeállítás: a munka az előbbi szerint fáradozás, az utóbbi szerint hatékonyságra törő, gazdasági célú tevékenység (Bourdieu 1978: 327–328). Simmelnél ezt olvashatjuk *A pénz filozófiájában*: „...létezik értéktelen és fölösleges munka is (...) a munka értéke nem mennyiségén, hanem eredménye hasznosságán mérődik le” (Simmel 2004 [1900]: 531).

Még számtalan, az említettekhez hasonló párhuzamosságot találhatunk a két szerző műveiben, de talán ennyiből is látszik, hogy Bourdieu munkásságában a durkheimi, weberi, marxi mellett jelentős szerepe volt a simmeli örökségnek is.

Konklúzió

Összefoglalóan elmondhatjuk, hogy a francia Simmel-recepció folyamata összetettebbnek látszik annál, mint amit a szociológiai mező dichotóm reprezentációi sugallnak. A tanulmány első részében Durkheim Simmelhez való ambivalens viszonyának, közeledésük és szakításuk történetének bemutatásán keresztül próbáltam árnyalni a kettejük frontális oppozíciójáról ma is élő narratívát. Egyrészt úgy tűnik, hogy Durkheimre a Simmellel való szakítás előtt és után is inspirálóan hatott német kollégája, kettejük közt folyamatos, bár egy idő után a direkt hivatkozásokat mellőző, rejtett intellektuális párbeszéd zajlott. Az egymással párhuzamosan alkotó, egymás munkáira reflektáló francia és német klasszikus kapcsolata nem összeegyeztethetetlen, kibékíthetetlen álláspontok merev szembenállásaként, hanem inkább bonyolult szellemi kölcsönhatásként értelmezhető, aminek rekonstrukciója még távolról sem teljes.

A mellőzés hosszú évtizedei után Simmel francia recepciója a nyolcvanas évektől kezdve új lendületet vett, és elsősorban azok a társadalomtudományi irányzatok tekintették magukénak az elfeledett német klasszikust, akik a durkheimi és marxi tradíciók ellenében határozták meg önmagukat. Simmel (és Tarde) „visszatérése” a kortárs francia társadalomtudományba a strukturalista megközelítésekkel kapcsolatos elégedetlenséggel és az egyéni cselekvő iránti érdeklődés megnövekedésével magyarázható. A tanulmány utolsó részében

a francia Simmel-recepció egy sajátos esetével foglalkoztunk a Pierre Bourdieu műveiben szereplő „néma” átvételekkel.

Állításom szerint tehát az intellektuális elutasítás és a lelkes egyetértés manifeszt folyamatainak árnyékában lezajlott egy csendes, rejtett Simmel-recepció a szociológia francia iskolájában, már magánál Durkheimnél, majd – bár erről ebben a tanulmányban csak jelzés-szerűen esett szó – Marcel Maussnál, végül Pierre Bourdieu-nél. A látens recepció Simmel gondolatainak megtermékenyítő hatásáról árulkodik, amit feltehetően politikai, illetve elméletpolitikai megfontolások alapján nem vállaltak fel nyíltan a francia szociológusok. Tanulmányomban e látens recepció néhány mozzanatának felvillantásával jelezni próbáltam, hogy a két szociológiai hagyomány talán nem, vagy nem minden tekintetben olyan összeegyeztethetetlen, ahogy azt sokan gondolták.

Hivatkozott irodalom

- Aron, Raymond (1938): *Essai sur la théorie de l'histoire dans l'Allemagne contemporaine. La philosophie critique de l'histoire*. Párizs: Vrin.
- Berger Viktor (2018): *Térré szőtt társadalmiság. A tér kategóriája a szociológiaelméletekben*. Budapest: L'Harmattan.
- Besnard, Philippe (1979): La formation de l'équipe de l'Année sociologique. *Revue française de sociologie* 20(1): 7–31. DOI: <https://doi.org/10.2307/3321262>
- Boudon, Raymond (1991 [1984]): *La place du désordre*. Párizs: Presser Universitaires de France. Interneten: <http://sociol.chez.com/socio/autob/boudonplacedesordre.htm#3Variations%20sur%20un%20th%C3%A8me%20de%20Simmel>.
- Bouglé, Célestin (1896): *Les Sciences sociales en Allemagne. Le conflit des méthodes*. Párizs.
- Bourdieu, Pierre (1971 [1966]): Osztályhelyzet és osztálypozíció. In *Francia szociológia*. Ferge Zsuzsa (szerk.). Budapest: KJK, 402–432.
- Bourdieu, Pierre (1978): *A társadalmi egyenlőtlenségek újratemelődése*. Budapest: Gondolat.
- Bourdieu, Pierre (1979): *La Distinction. Critique social du jugement*. Párizs: Minuit.
- Bourdieu, Pierre (1994 [1990]): Férfiuralom. In *Férfiuralom*. Hadas Miklós (szerk.). Budapest: Replika Kör, 7–55.
- Bourdieu, Pierre (2000 [1983]): Gazdasági tőke, kulturális tőke, társadalmi tőke. In *Szociológiai irányzatok a XX. században. Olvasókönyv a szociológia történetéhez, I. kötet*. Felkai Gábor, Némédi Dénes és Somlai Péter (szerk.). Budapest: Új Mandátum, 431–445.
- Bourdieu, Pierre (2000 [1992]): A mezők logikája. In *Olvasókönyv a szociológia történetéhez, II. kötet*. Budapest: Új Mandátum, 418–430.
- Bourdieu, Pierre (2009 [1972]): *A gyakorlat elméletének vázlata. Három kabil etnológiai tanulmány*. Budapest: Napvilág.
- Bourdieu, Pierre (2010 [1979]): A habitus és az életstílusok tere. *Replika* (72): 49–94.
- Bourdieu, Pierre (2010 [1985]): A társadalmi tér és a csoportok keletkezése. In *Társadalmi rétegződés olvasókönyv*. Angelusz Róbert, Éber Márk Áron és Gecser Ottó (szerk.). Budapest: ELTE. Interneten: http://www.tankonyvtar.hu/hu/tartalom/tamop425/0010_2A_19_Tarsadalmi_retegzodes_olasokonyv_szerk_Gecser_Otto/index.html.
- Carnevali, Barbara (2016): Aisthesis et estime sociale. Simmel et la dimension esthétique de la reconnaissance. *Terrains/Théories* (4). DOI : <https://doi.org/10.4000/teth.686>
- Dahme, Heinz-Jürgen és Otthein Rammstedt (szerk.) (1984): *Georg Simmel und die Moderne. Neue Interpretationen und Materialien*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Durkheim, Émile (1887): La Philosophie dans les universités allemandes. *Revue internationale de l'enseignement* (13): 313–338, 423–440. Interneten: http://classiques.uqac.ca/classiques/Durkheim_emile/textes_3/textes_3_9/philos_allemande.html.
- Durkheim, Émile (1904): Simmel – Über räumliche Projectionen sozialer Formen. (Recenzió.) *L'Année sociologique* (7): 646–647. Interneten: http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k93916d.image.langFR.r=l'annee_sociologique.
- Durkheim, Émile (1975 [1901]): Philosophie de l'argent et sciences sociales selon Simmel. In *uó Éléments d'une théorie sociale. Textes I*. Victor Karady (szerk.). Párizs: Édition de Minuit, 178–182.
- Durkheim, Émile (1998): *Lettres à Marcel Mauss*. Philippe Besnard és Marcel Fournier (szerk.). Párizs: Presses universitaires de France.

- Durkheim, Émile (2001 [1893]): *A társadalmi munkamegosztásról*. Budapest: Osiris.
- Felkai Gábor (2007): *A német szociológia története a századfordulótól 1933-ig. II. kötet*. Budapest: Századvég.
- Fitz, Gregor (2017): Ni holisme, ni individualisme. La troisième voie de la sociologie chez Simmel. In *Simmel, le parti-pris du tiers*. Denis Thouard és Bénédicte Zimmermann (szerk.). Párizs: CNRS Éditions, 89–112.
- Durkheim, Émile és Paul Fauconnet (1975 [1903]): La sociologie et les sciences sociales. In Émile Durkheim: *Éléments d'une théorie sociale. Textes I*. Victor Karady (szerk.). Párizs: Édition de Minuit, 121–159.
- Fournier, Marcel (2007): *Émile Durkheim: 1858–1917*. Párizs: Fayard.
- Honneth, Axel (2012): Le savant et le politique. Contradiction et échec d'une grande théorie critique. *Le Monde* (január 23.). Interneten: https://www.lemonde.fr/idees/article/2012/01/23/le-savant-et-le-politique_1633316_3232.html.
- Hulak, Florence (2012): Science historique et sociologie chez Georg Simmel. *Sociologie et sociétés* 44(2): 75–94. DOI: <https://doi.org/10.7202/1012921ar>
- Laurens, Sylvain (2017): Le Simmel de Julien Freund. Sociologie d'une importation sélective In *Simmel, le parti-pris du tiers*. Denis Thouard és Bénédicte Zimmermann (szerk.). Párizs: CNRS Éditions, 33–55.
- Lepénies, Wolf (1990 [1985]): *Les trois cultures. Entre science et littérature, l'avènement de la sociologie*. Párizs: Éditions de la Maison des sciences de l'homme.
- Lescourret, Marie-Anne (2008): *Pierre Bourdieu. Vers une économie du bonheur*. Párizs: Flammarion.
- Mamelet, Albert (1914): *Le relativisme philosophique chez G. Simmel*. Párizs: Felix Alcan.
- Mauss, Marcel (1969): *Œuvres. 3. Cohésion sociale et divisions de la sociologie*. Párizs: Minuit.
- Mauss, Marcel (2004): Tanulmány az ajándékról. In *Szociológia és antropológia*. Budapest: Osiris, 195–338.
- Mucchielli, Laurent (2000): Tardomania? Réflexions sur les usages contemporains de Tarde. *Revue d'histoire des sciences humaines* 3(2): 161–184. DOI: <https://doi.org/10.3917/rhsh.003.0161>
- Némedi Dénes (1996): *Durkheim. Tudás és társadalom*. Budapest: Áron.
- Papilloud, Christian (2002): Simmel, Durkheim et Mauss. Naissance ratée de la sociologie européenne. *Revue du Mauss* (20): 300–327. Interneten: <https://www.cairn.info/revue-du-mauss-2002-2-page-300.htm> (utolsó letöltés: 2019. november 2.).
- Papilloud, Christian (2004): Trois épreuves de la relation humaine: Georg Simmel et Marcel Mauss, précurseurs de l'interactionnisme critique. *Sociologie et sociétés* 36(2): 55–72. DOI: <https://doi.org/10.7202/011048ar>
- Pinto, Louis (2009): La sociologie très subtile – les neveux de Simmel et de Tarde. In *uő Le collectif et l'individuel*. Párizs: Raisons d'agir, 73–103.
- Rammstedt, Otthein (szerk.): *Simmel und die frühen Soziologen*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Rammstedt, Otthein (2008): La «littérature de l'anse» de Georg Simmel. Une approche de l'essai. *Dans Sociétés* (101): 7–22. Interneten: <https://www.cairn.info/revue-societes-2008-3-page-7.htm>.
- Rammstedt, Otthein (1998): Les relations entre Durkheim et Simmel dans le contexte de l'affaire Dreyfus. *L'Année sociologique* 48(1): 139–162. Interneten: <http://jstor.org/stable/27889543>.
- Sagnol, Marc (1989): A szociológia fogalma Simmelnél és Durkheimnél. *Szociológiai Figyelő* 5(4): 15–36.
- Simmel, Georg (1898a): Comment les formes sociales se maintiennent. *L'Année sociologique* (1): 71–107.
- Simmel, Georg (1898b): Zur Soziologie der Religion. *Neue Deutsche Rundschau (Freie Bühne)* 9: 111–123. Interneten: <http://socio.ch/sim/verschiedenes/1898/religion.htm>.
- Simmel, Georg (1901): Beiträge zur Erkenntnistheorie der Religion. *Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik* 119(1): 11–22. Interneten: <http://socio.ch/sim/verschiedenes/1901/religion.htm>.
- Simmel, Georg (1903): Über räumliche Projektionen sozialer Formen. *Zeitschrift für Sozialwissenschaft* 6(5): 287–302.
- Simmel, Georg (1999): *Sociologie. Études de formes de la socialisation*. Párizs: Presses Universitaires de France.
- Simmel, Georg (1907): Soziologie der Sinne. *Die Neue Rundschau* 18(9): 1025–1036. Interneten: <http://socio.ch/sim/verschiedenes/1907/sinne.htm>.
- Simmel, Georg (1973 [1904]): A divat. In *uő Válogatott társadalomelméleti tanulmányok*. Somlai Péter (szerk.). Budapest: Gondolat, 473–507.
- Simmel, Georg (2001 [1910]): Soziologie der Mahlzeit. In *uő Aufsätze und Abhandlungen 1909–1918. Band I*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 140–147.
- Simmel, Georg (2004 [1900]): *A pénz filozófiája*. Budapest: Osiris.
- Simmel, Georg (2009 [1890]): *A társadalmi differenciálódásról*. Budapest: Gondolat.
- Tiryakian, Edward A. (1981): Ein Problem für die Wissenssoziologie: Die gegenseitige Nichtbeachtung von Émile Durkheim und Max Weber. In *Geschichte der Soziologie: Studien zur kognitiven, sozialen und historischen Identität einer Disziplin. Band 4*. Wolf Lepénies (szerk.). Frankfurt am Main: Suhrkamp, 17–28.
- Thouard, Denis és Bénédicte Zimmermann (szerk.) (2017): *Simmel, le parti-pris du tiers*. Párizs: CNRS Éditions.
- Vandenbergh, Frédéric (1997): *Une histoire critique de la sociologie allemande. Aliénation et réification. Tome I: Marx, Simmel, Weber, Lukacs*. Párizs: Les Éditions La Découverte.

Vogt W. Paul (1979): Un durkheimien ambivalent: Célestin Bouglé, 1870–1940. *Revue française de sociologie* 20(1): 123–139. DOI: <https://doi.org/10.2307/3321267>

Watier, Patrick (szerk.) (1986): *Georg Simmel. La Sociologie et l'expérience du monde moderne*. Párizs: Méridiens Klincksieck.

Watier, Patrick (2003): *Simmel sociologue*. Párizs: Circé.

Watier, Patrick és Otthein Rammstedt (szerk.) (1992): *Georg Simmel et les sciences humaines*. Párizs: Méridiens Klincksieck.

Rényi Ágnes

Szociológus, egyetemi docens, ELTE TÁTK (Budapest)

Szabari Vera

Simmel magyarországi recepciója és a hazai szociológiában játszott szerepe 1960 előtt

Absztrakt: A tanulmány Georg Simmel 1960 előtti magyarországi recepcióját mutatja be elsősorban a hazai szociológiában betöltött helyzetére, szerepére fókuszálva. Simmel 1893 és 1912 között folyamatosan publikált és kisebb megszakításokkal tartott szociológiai kurzusokat a berlini egyetemen, ahol számos magyar hallgatójára, különös tekintettel Lukács Györgyre, Balázs Bélára, majd később Mannheim Károlyra is jelentős hatást gyakorolt. Bár Simmel már a kezdetektől ismert volt a *Huszadik Század* olvasói számára (például Lukács korai, Magyarországon többek között a *Huszadik Században* megjelent írásaiban erőteljesen érződik Simmel gondolkodásmódja), mégis az általa képviselt szemléletmód egészen az 1970-es évekig nem tudott igazán termékennyé válni a hazai társadalomtudományi műhelyekben. Úgy vélem, ennek oka elsősorban a Simmel elméletét ismerők és a szociológia hazai képviselői közötti viszonytal, másrészt a szociológia hazai helyzetével, annak átalakulásával és legitimációs nehézségeivel magyarázható, melynek bemutatására e dolgozat Simmel hazai recepciótörténete kapcsán vállalkozik.

Kulcsszavak: Georg Simmel, Bibó István, Lukács György, Mannheim Károly, magyar szociológia, Huszadik Század

Simmel hazai recepciója

Georg Simmel munkássága jól ismert a hazai társadalomtudományi gondolkodás iránt érdeklődő közönség számára. A közelmúltban is számos munkája jelent meg magyarul (Simmel 2001, 2004 [1900], 2009 [1890]), művei jelen vannak nem csupán a szociológia egyetemi oktatása szociológiatörténeti kurzusainak curriculumában, hanem napjainkban is meghatározó kiindulópontot jelentenek az igencsak szerteágazó társadalomtudományi kutatások területén. Ezt igazolja, hogy például a feminizmussal, a kultúrával, az életstílussal vagy éppen a városszociológiával kapcsolatos tanulmányokban is hivatkoznak munkáira (Berger 2016; Gyáni 2008; Hammer 2011; Hell 2006; Tóth 2016). Simmel hazai népszerűsége nem új keletű. Bár az 1960-as években megítélésén még érezhető volt Lukács György 1950-es évekbeli kritikája (Lukács 1954; Kulcsár 1971 [1966]),¹ ahogyan a szociológia intézményesült és legitimizálódott Magyarországon, illetve a marxizmussal szemben kivívta önállóságát, úgy Simmel munkái is egyre népszerűbbé és elismertebbé válhattak, beépülve a hazai szociológiai gondolkodásmódba. Ebben az időszakban magyarul elsőként 1973-ban jelent meg tőle válogatás az 1971-ben induló Társadalomtudományi Könyvtár sorozatban Somlai Péter előszavával, amiről 1974-ben Csepeli György írt recenziót. Tanulmányai megtalálhatók az első szociológiai szöveggyűjteményekben is, így például 1974-ben Simmel „A kultúra fogalma”² magyarul először *A szociológia története 1917-ig* című szöveggyűjteményben jelent meg (Simmel 1974 [1900]).³ Az 1980-as években Berényi Gábor és Wessely Anna több írása is mélyreható elemzéseket közölt a szerző műveiről (Berényi 1983; Wessely 1983, 1984, 1986). Szociológiatörténeti szempontból pedig elsősorban Karádi Éva, Felkai Gábor, Némedi Dénes és Wessely Anna elemezték munkásságát és annak hatását (Felkai 1996, 2001; Karádi 1985; Némedi 2005; Novák 1979; Wessely 1975, 1989). Az talán nem szorul magyarázatra, hogy Simmel írásai miért voltak aktuális és népszerű olvasmányok és miért azok napjainkban is. Témaválasztása, látásmódja, az a perspektíva, ahonnan elemzi a társadalmi jelenségeket, időtálló, releváns nézőpontot nyújt a különböző korokban és társadalmi helyzetekben (lásd például Berger 2019). Ami inkább magyarázatra szorul, hogy 1960 előtt, elsősorban a századelő progresszív hazai közegében, Simmel munkássága miért nem vált szervezettebb részévé a hazai társadalomtudományi gondolkodásának annak ellenére, hogy ő maga és munkássága is ismert és jelen volt. Tanulmányomban arra keresek választ, hogyan alakult Simmel hazai recepciója a hazai szociológiában 1900 és 1960 között, és ez hogyan függött össze a szociológia korabeli magyarországi helyzetével, módosulásaival.

Simmel a Huszadik Század gondolkodóinak körében a századelő Magyarországon

A simmeli gondolatok hazai recepcióját számos tényező befolyásolta, melyek teljes körű feltárása szinte lehetetlen. Ugyanakkor az biztonsággal kijelenthető, hogy e recepció nem választható el a munkáit ismerő és azt a szellemi életbe adaptálni képes gondolkodóktól,

1 Kulcsár Kálmán *A szociológiai gondolkodás fejlődése* című, először 1966-ban megjelent összefoglaló könyvében Ferdinand Tönnies és Max Weber mellett Simmel munkásságát is érintette, melyet elsősorban Lukács *Az ész trónfosztása* című munkájának szellemében, Simmel vélt szubjektívizmusát kiemelve bírálta (Kulcsár 1971 [1966]: 152).

2 A mű részlet Georg Simmel *A pénz filozófiája* (2004 [1900]) című könyvéből.

3 Később a *Forrásmunkák a kultúra elméletéből* című kötet is tartalmazta (Bujdosó 1980: 136–144).

személyektől, sőt tágítva a perspektívát, attól a tágabb környezettől, melyben e gondolatok megragadhattak vagy tovább élhettek.

Simmel kortárs hazai ismerőit elsősorban az első világháború előtti hazai társadalomtudományos közegben kell keresnünk. Ez az az időszak, mely a szociológiában leginkább a progresszióval, heterogenitással és sokszínűséggel jellemezhető (Szűcs és Litván 1973: 6–28). „Ismert, hogy a szociológia szó jelentése a század elején Magyarországon nem ugyanaz volt, mint ma. Aki szociológiáról beszélt, azon egy progresszív, liberális, világi és pozitivista megközelítésmódot és hitvallást értett, nem specializált tudományt” (Némedi 2007: 149). A fenti jelzők tekintetében Simmel nem állt távol a hazai közegtől, bár politikai nézetei nem ismertek, írásaiban nem foglalt állást, ugyanakkor progresszivitása nem megkérdőjelezhető. A jelzők közül a legkevésbé a pozitivista volt az, amellyel Simmel munkássága jellemezhető. Bár korai munkáiban tetten érhető a pozitívizmus és főként Spencer hatása, melyekben a differenciálódás problematikáján keresztül az individuálódás folyamatát tárgyalja (például Simmel 2009 [1890]) – mely kérdést az 1900-ban megjelenő *A pénz filozófiája* című művében más szempontból is megvizsgált –, ugyanakkor azzal az erőteljes pozitivista szemlélettel, mely elsősorban jellemezte a magyar társadalomtudományi közeget a századfordulón, Simmel kortárs műveiben nem találkozhatunk.⁴

Mindig érdekes párhuzamosan szemlélni a különböző országok szociológiatörténetét, még akkor is, ha elfogadjuk, hogy a tudomány alapvetően nem nemzeti jellegű. Mégis sokat árul el egy-egy társadalomról, hogy mely tudományos, társadalomtudományos gondolkodásmódok bontakoznak ki, alakulnak át, hogyan „adaptálódnak” vagy sem az eltérő környezetben. A századelő társadalomtudományi közege szempontjából Magyarország és Németország számos különbözőség ellenére sem tűnik teljesen távolinak. A hazai szellemi és egyetemi közeg, ahogyan korábban, akkor is kiemelt figyelmet fordított a német kultúra és tudomány teljesítményeire. A német intézményi változások sok esetben mintaként szolgáltak a hazai intézmények kiépítésénél, átalakításánál is. Ugyanakkor „a *Huszádik Század* köre, a Társadalomtudományi Társaság a magyar tudományosság hagyományos német-osztrák orientációját megtörte és az újabb francia (Taine, Durkheim) és angol (Spencer) szociológiához kapcsolódott” (Wessely 1975: 619). Ezt a fókuszváltást tükrözi egy korabeli beszámoló is. Bolgár Elek a lipcsei *Monatsschrift für Soziologie* számára készített 1909-es, a szociológia korabeli hazai állapotát összefoglaló tanulmánya szerint:

Magyarországon a szociológia fejlődése jelentősen eltér más tudományágak és eszmeáramlatok történetétől. Míg a természettudományok legnagyobbbrészt, a pozitív jogtudományok pedig szinte kizárólag német hatás alatt fejlődtek, a szociológiában a német befolyás már csak azért sem érvényesülhetett, mivel a német tudományos világ közismert módon elzárkózott e tudományág elől, s csak a legutóbbi időben mutat élénkebb érdeklődést az egzakt társadalomkutatás iránt (Bolgár 1973 [1909]: 80).

E lemaradást detektálva 1909-ben a *Huszádik Század* (HSZ) be is számolt az akkor létrejövő német társadalomtudományi társaság megalakulásáról („kontinensünk társadalomtudományainak száma eggyel megszaporodott, 1909. január 3-án megalakult Berlinben a Deutsche Gesellschaft für Soziologie”), valamint az egyesület megnyitó üléséről, melyen épp Georg

4 Sőt több szempontot szembeállításra ad alkalmat a simmeli szemlélet és a comte-i és a korai durkheimi törvényeket és általános magyarázóelveket kereső szemlélet. 1900-ban, amikor Magyarországon Spencer közzétűzőjével indul el a *Huszádik Század*, Simmel *A pénz filozófiájában* a differenciálódás pozitív és negatív hatásairól ír.

Simmel tartott előadást a szociológia feladatáról (HSZ 1909/1: 515).⁵ Úgy tűnhet, hogy a nemzeti társaságok és intézmények tekintetében hazánk előbbre járt, hiszen a magyarországi Társadalomtudományi Társaság már 1901-ben megalakult, mégis a szociológia németországi kialakulása kapcsán fontos kiemelni, hogy bár némiképp megkésettnek tekinthető az intézményesülés (például a francia, amerikai vagy éppen magyar társulásokhoz képest), a szociológia németországi szereplői – ellentétben a hazai gyakorlattal – erősen kötődtek az egyetemi tudományossághoz, mely kötődés jelentős muníciót biztosított az új tudományterület intézményesítésén túl a szilárd elméleti keretek kialakításához. Ha volt egyáltalán valamiféle sajátos német társadalomtudományi szemlélet, akkor ez abban az elméleti keretben azonosítható, melyet alapul véve a német szociológia képviselői a modern kapitalizmus komplex vizsgálatára, a politikai, történeti, gazdasági és társadalmi kérdések együttes tárgyalására törekedtek. E szemléletmód pedig jellemző volt a klasszikus német szociológia jellegét meghatározó szerzők: Ferdinand Tönnies, Max Weber, Werner Sombart és nem utolsósorban Georg Simmel munkáira is (Némedi 2005: 147).⁶ Vagyis, amíg a hazai szociológiai műhely 1907 után elsősorban a hazai viszonyok feltérképezésére törekedve az egzakt társadalomkutatást helyezte a középpontba, elsősorban a pozitivista, evolucionista, a természettudományok nyomdokain haladó szociológia mellett érvelve, addig a német szellemi élet képviselői, akik ma már a nemzetközi szociológiai szakirodalom klasszikusaivá emelkedtek, a modern kapitalista társadalmak sajátosságainak összetett elméleti értelmezésére törekedtek.

Ugyanakkor visszatekintve nehezen tartható Bolgár fentebb idézett álláspontja csupán Simmelre fókuszálva is, hiszen 1909-re már számos szociológiai írása megjelent és idehaza is ismert volt. Sőt 1900-ban, amikor Magyarországon elindul az első társadalomtudományi folyóirat, a *Husadik Század*, mely alapítóinak célkitűzése a szociológia hazai megteremtése volt, Simmel már kiadta *A pénz filozófiája* című munkáját és 1886 óta tanított magántanárként a Berliini Egyetemen. Itthon a *Husadik Század*

célja a nyugati, felvilágosult vagy annak tartott eszmék népszerűsítése volt, s ebben a szociológiai tájékozódásnak kiemelt szerepe volt. A HSZ első köteteinek borítóján számos „munkatárs” volt felsorolva, neves gondolkodók és értelmiségiek, többek közt nyugat-európaiak is, akik e szimbolikus gesztussal mintegy támogatták a lap törekvéseit. E listán szerepelt néhány szociológus [köztük két német! – Sz. V.], így C. Bouglé, E. Durkheim, G. Simmel, W. Sombart és G. Tarde (Némedi 2007: 150).

Vagyis Simmel nem csupán ismert és elismert volt ekkor, de némi kapcsolata is lehetett a hazai műhellyel, s ha csak szimbolikusan is, de támogatta a szociológia magyarországi ügyét. A HSZ alapján azt mondhatjuk, hogy 1900 és 1919 között Simmel, bár nem élvezett kitüntetett szerepet, de folyamatosan jelen volt a kortárs hazai társadalomtudományos gondolkodásban, rendszeresen ismertették munkáit és hivatkoztak rá (Simmel 1900 [1894];

5 A vezetőség tagjai: Herm. Beck, Heinr. Herkner, Georg Simmel, Ferd. Toennies és Alfr. Vierkandt; a választmány tagjai: Barth, Bernheim, Ed. Bernstein, Bortkiewicz, Breysig, Bücher, Cohen, David, Diehl, Eulenburg, Goldscheid, Grotjahn, Hellpach, Jastrow, Jellinek, Kantorowicz, Kriegel, Lamprecht, Lexis, Moll, Natorp, Oppenheimer, Ostwald, Prinzing, Schallmeyer, Sombart, Stern, Troeltsch, Waentig, Weber (Alfr.) és Weber (Max) voltak (HSZ 1909, 1sz, 515).

6 Ezzel szemben Magyarországon a szociológia tartósan csak az 1960-as években kerül be az egyetemi oktatásba és csupán az 1970-es években vált önálló egyetemi szakká.

Engel 1902; Kenéz 1905; Enyvvári 1906; Varjas 1910; Sas 1913; Berkovits 1914; Stern 1916; Mannheim 1917, 1918b).

A *Huszadik Század* már 1900-ban, az 1. számában közölte „A szociológia problémája” című, 1894-es Simmel-tanulmányt, mely tekinthető a szociológia újszerű felfogásának, és amely jelentős mértékben eltért a hazai gondolkodást jellemző pozitivista, evolucionista beállítódástól.⁷ A korai időszakban Simmel értő olvasata még kevésbé volt jellemző. 1902-ben, megjelenése után nem sokkal, a HSZ 6. számában jelent meg Engel Zsigmond ismertetése és bírálata Simmel *A pénz filozófiája* című könyvéről (Engel 1902). Engel nem tartozott a hazai társadalomtudományi gondolkodás professzionális képviselői közé, nem volt egyetemi ember, írásaiban elsősorban a gyermekvédelemmel foglalkozott (1905, 1908, 1918), a budapesti árvaszék tisztviselőjeként dolgozott, írása mégis hűen tükrözi a hazai társadalomtudósok álláspontját.⁸ Engel nem tudott azonosulni a simmeli szemlélettel, sőt annyiban pontos volt Engel kritikája, hogy nem is ugyanaz a jelenség érdekelte őket.

Pedig Simmel kiinduló pontja alkalmas volna a kérdés megoldására t. i. érinti, hogy a pénz lényege a csereviszonylatok létesítése. Csakhogy aztán új meg új filozófia elvekhez nyúl s kiinduló pontjától eltér. Másrészt azért sincs művében egy irányító elv, mert nem nézi a pénz fejlődését; szerinte ugyanis e kérdés a történetbe s nem a filozófiába való. Mi egész másnak képzeljük a pénz filozófiáját. Az evolúció elve képezheti az egyedüli összekötő kapcsot a pénz és a többi jelenségek közt. A pénz keletkezése és fejlődése kimutathatja a pénznek nemcsak a mostani, hanem a múlt viszonyokkal való összefüggését is (Engel 1902: 512).

Simmelt valóban egészen más érdekelte. *A pénz filozófiája* című munkájában fejtette ki jellegzetes kultúrafelfogását, írásában jól tetten érhető a saját látásmódja és a marxi felfogás közötti különbségtétel, illetve a formális szociológia jellegzetes állításai és perspektívája. Ezt mutatja a könyv előszavának néhány gondolata is. Simmel számára a pénz csupán egy eszköz volt, melyen keresztül bemutatathatók azok a viszonylatok, melyek az egyéni élet és a történelem legmélyebb áramlatai között állnak fenn (Simmel 2004 [1900]: 13). Írásában a pénzen keresztül fogalmazta meg a modern társadalom általa érzékelt és lényegesnek tartott változásait. A modernitást nem egysíkúan ítélte meg: megjelenik ugyan a kalkuláló kiüresedés, ugyanakkor az egyéni szabadság addig nem észlelt kiteljesedése is elképzelhető. Bár érzékeli a pénz egysíki oldalát a mennyiségre lefordított értékek széles skálájában, ugyanakkor képes megjeleníteni számos pozitív, a kapcsolatokat újratermelő funkcióját is. A simmeli gondolatok megértésének és adaptációjának századeleji sikertelensége leginkább azzal magyarázható, hogy a hazai társadalomtudományi közeg kevésbé volt nyitott azokra a problémákra, témákra és megoldási módokra, melyekkel Simmel munkáiban találkozhatunk, például a nagyvárosi élet átalakulásának, az individualizáció folyamatának értelmezésére vagy éppen a szociológia diszciplináris, a pozitivista-evolucionista kereteken kívüli meghatározására.

Tehát annak ellenére, hogy Simmel folyamatosan fel-felbukkant a lapban, nem volt meg az értő és értelmező közege a *Huszadi Század* körében. Erre utal az is, hogy 1908-ban, amikor a folyóirat a *Les documents du progres* párizsi folyóirat által a meghatározó társadalom-

7 Talán ennek is tudható be, hogy az írás nyilvános reflexiójáig hosszabb időnek kell eltelnie, részletes ismertetése és pozitív bírálata a negyedik német kiadás után 1910-ben jelent meg Varjas Sándortól (1910).

8 Engel *A pénz keletkezése és fejlődése* című munkája 1902-ben jelent meg, ami magyarázhatja Simmel könyve iránti érdeklődését.

tudósok körében végzett felmérés⁹ eredményeit ismertette, Simmel válaszát már úgy interpretálták, mint régi és ismert, ugyanakkor a hazai közgondolkodástól némiképp távol álló álláspontot, mely szerint:

a szociológia másvalami akar lenni, mint ama kutatások formátlan keveréke, melyeket más tudományok már megfelelő módon folytatnak a társadalommal szemben, történelmi realitásban véve azt, ugyanazon absztrakt módon kell eljárnia, mint aminővel – minden különbsége mellett is – a geometria viselkedik a tér érzékelhető alakulataival szemben. Elvonatkoztatva a tér konkrét felfogásától, a geometria eljut az ő saját felfogásához a térről, mely annak formáit és törvényeit keresi; s bár oly tárgyakkal foglalkozik, melyek a tapasztalatban sohasem fordulnak elő, mégis hasznos munkát végez. Ugyanígy a szociológiának is azt kell kutatni, ami a valódi társadalmi csoportokban valóban és tisztán társadalmi – a mindenféle társadalmi formákat, melyek az egymás mellé helyezett egyének tömegéből a társadalmat alkotják (HSZ 1908: 302).

És ez az, ami olyannyira távol állt a korabeli hazai szociológia képviselőitől, hogy valójában még kritikát is alig fogalmaztak meg vele szemben.

Lukács és körének Simmelhez fűződő viszonya¹⁰

Igazi áttörést Simmel hazai szociológiai recepciójában egy fiatalabb generáció, Lukács György és körének munkássága hozhatott volna. Lukács ugyanis 1906-ban és 1907-ben is részt vett Simmel Berlini Egyetemen tartott előadásain Balázs Bélával¹¹ közösen (Wessely 1989: 357).

Azokhoz a kelet-európai diákokhoz tartoztak, akikről azt tartották, hogy Berlinbe érkezve, a pályaudvarról egyenesen Simmel előadására mennek, csak azután kezdenek szállás után nézni. És azok közé a kevesek közé is, Simmel átlag 300-as hallgatóságából, akiket, fogékonyságuk és eredeti, önálló gondolkodásuk alapján, arra érdemesített [Simmel], hogy bekerüljenek a lakásán tartott privát szemináriumába (Karádi 1985: 9–10).

Ugyanakkor Lukács tagja volt a Társadalomtudományi Társaságnak (Szücs és Litván 1973: 20), fiatal korában rövidebb ideig munkatársként is dolgozott a *Huszdik Század*nál (Litván és Varga 1991: 600), 1906 októberében pedig Somló Bódognál, a TT és a *Huszdik Század* alapító tagjánál doktorált Kolozsváron (Lukács 1982: 74; Litván és Varga 1991: 142). 1906 és 1910 között 13 (főként irodalomkritikai) írása jelen meg többek között Ady Endre, Bíró Lajos, Jób Dániel, Hevesi Sándor vagy Móricz Zsigmond művéről, illetve a szociális dráma lehetőségeiről a *Huszdik Század* hasábjain.

9 A vizsgálat során két kérdést tettek fel: „I. A szociológiai tudomány eddig elért fejlődése alapján lehet-e várni a társadalmi fejlődéstörvényeknek és a társadalmi élet kauzális összefüggéseinek fölfedezését a jövőben? II. Mily módszerrel érhet el a szociológia ily eredményeket?” (HSZ 1908: 301). A válaszolók között voltak: Émile Durkheim, Alfréd Fouillée, René Worms, Georg Simmel, Rudolf Stammmler, Kurt Breysig, Ferdinand Tönnies, Arvid Grotenfelt, Francis Galton, V. Brandford, Patrick Geddes, Franklin H. Giddings, Lester F. Ward és Albion W. Small.

10 Simmel Lukácsra és körére, elsősorban Balázs Bélára és Mannheimre gyakorolt hatása a legjobban dokumentált a hazai simmeli recepció irodalmában, köszönhetően Wessely Anna, Novák Zoltán és Karády Éva munkáinak, melyekre e tanulmány elkészítésekor is nagymértékben támaszkodtam.

11 Bár nem vitatjuk Karádi Éva azon kijelentését, hogy a Lukács köréhez tartozók között „az igazi simmeliánus” Balázs Béla volt, mely kötődés meghatározta „korai művészetfilozófiai írásait és későbbi filmesztétikáját is” (Karádi 1985: 6), ugyanakkor esetünkben a hazai szociológia művelése szempontjából Balázs Béla tevékenysége jóval kevésbé vizsgálendő.

A fentiek ellenére Lukács nem tartozott szorosan a TT és a HSZ köréhez, ebben az időszakban nem volt reális esélye az egyetemi tanári kinevezésre, továbbá Simmelhez és a szociológiához fűződő viszonya sem tekinthető kiegyensúlyozottnak. Gyakran szokták különválasztani Lukács fiatalabb és késői munkáit, mely kettéválasztás Simmel megítélésében is releváns, és elsősorban az első időszak lehetne érdekes számunkra, hiszen 1910-ben már arról írt, hogy leszámolt Simmellel (Wessely 1989: 357). Lukács korai munkáiban azonban erőteljesen érezhető a simmeli hatás,¹² és ekkor állt talán legközelebb a HSZ köréhez is. 1910 tavaszán jelent meg a „Megjegyzések az irodalomtörténet elméletéhez” című munkája (Lukács 1977 [1910]), melyben teljes mértékben visszatükröződik a simmeli szemlélet.¹³ Lukács szerint irodalomtörténete a szociológia (!) és az esztétika egyesítése (Lukács 1977 [1910]: 385), mely leginkább az irodalmi művek hatásának elemzésekor bontakozik ki. Lukács irodalomtörténeti munkássága azért is jelentős szempontunkból, mert az abban megjelenő perspektíva lehetőséget adhatott volna egy szociológiai nézőpont megalapozására, a simmeli szociológia hazai megszilárdítására. Lukács ezekben a munkáiban az irodalmat szociális jelenségként értelmezte (Lukács 1977 [1910]: 391). „Az irodalom tehát élmények közlése, és ennek a közlésnek az útja: a forma. A forma az igazán szociális az irodalomban: a forma az irodalomból nyerhető egyetlen fogalom, melynek segítségével külső és belső életének összefüggéseire eljuthatunk” (Lukács 1977 [1910]: 393). Szerinte a forma időn kívüli, nem historikus, lelki aktivitás is, része az ember (itt: a költő) lelki élete egészének, és „minden forma eredeti és egységes, világot elrendező erejét az alapját képező világnézettől kapja” (Lukács 1977 [1910]: 395–396).

Ahogy Wessely Anna is írja, Lukács ekkor komoly kísérletet tett arra, hogy leírja a művész és a közönség, a művész és a hagyomány, a művészet és a közönség közötti kapcsolatok formáit, valamint azokat a módszereket, amelyek befolyásolják az író vagy a festő stílus-, műfaji és tárgyi választását (Wessely 1989: 358). Lukács szerint a stílus történeti, egyben „szociológiai kategória, mert emberek közötti viszonyokat és kölcsönhatásokat tételez fel; az embereknek egy bizonyos társadalmon belüli, bizonyos idő bizonyos körülményei létrehozta állapotait és viszonyait” (Lukács 1977 [1910]: 400).¹⁴ Ahogy Simmel a divatot elemezte, Lukács úgy értékeli az „új stílus” megjelenést egy rétegen belül, ahol lezajlanak a változások, a többi csoportot ez kezdetben nem érinti, majd lassan suívárog le tőlük, amikor az intellektuális réteget már egészen más, új dolgok érdeklik (Lukács 1977 [1910]: 410). Művészetszociológiájának az újszerűsége abban rejlett, hogy egyrészt a művészi produkció minden releváns tényezőjét következetesen szociológiailag értelmezte, másrészt hogy a művészetet mint társadalmi interakciót fogta fel (Wessely 1989: 358). Hosszasan lehetne sorolni a Lukács műveiben megjelenő simmeli perspektívát, gondolatmenetet, melyet igazán meggyőzően képviselt és alkalmazott.

Lukács korai munkái biztosították Simmel értő interpretációját a hazai társadalomtudományi közösség felé, sőt Simmel ezen „olvasata” akár egy szociológiai „iskola” kialakításához is alkalmas lehetett volna. Ez azonban nem következett be, aminek okát elsősorban Lukács

12 1918-ban írt önéletrajza szerint a budapesti egyetem tanára közül senki nem volt rá különösebb hatással, „annál döntőbb volt viszont az az ösztönzőerő, amelyet német tanárain, Dilthey és Simmel előadásából merítettem” (Lukács 1974 [1918]: 74).

13 Ide sorolható még Lukács (1908, 1911).

14 Vagyis a stílus ezáltal egy időben általánosan elterjedt és általánosan ható formának tekinthető, ezáltal historiai kategória (Lukács 1977 [1910]: 400).

és körének a hazai szellemi életben elfoglalt helyzete, a szociológusokhoz való viszonya magyarázza. Lukács megítélését „a magyar progresszió szellemi mozgalmain belül: izoláltságát, meg nem értettségét, ezoterikusságát, idegenségét legekleatásabban a Babits-vita tükrözi. Babits Lukács: *A lélek és a formák* című esszékötetéről írott kritikájának középpontjában a szerző „homályossága”, illetve a „»ködös és magvatlan német metafizika« iránti vonzódása állt” (Karádi 1985: 5). Babits szerint Lukács számára (aki a hazai közeg előtt ismeretlen írók műveit elemzi) „az író maga, akiről szól, mindig sokkal kevésbé fontos (...), mint a saját gondolatai, melyek talán azon író műveinek emlékével asszociálódtak lelkében”. Még erőteljesebb kritika pedig, hogy Lukács gondolatai:

a legteljesebb mértékben németek. Írójuk bámulja azt a ködös és sokszor magvatlan modern metafizikát, amit a legújabb német írók a magas kritikába vittek és ezeknek a köde az ő gondolataiba is beszívargott. Majdnem idegesen fél attól, hogy valahol is nevén nevezze a gyermeket. Inkább ragaszkodik ahhoz a modern, kissé affektált német terminológiához, amely iránt mi – bevalljuk – leküzdehetetlen ellenszenvvel vagyunk (Babits 1910: 159).

De nem csupán az irodalom képviselőjeként fellépő Babits állt értetlenül Lukács gondolatíságával, így közvetve a simmeli megközelítéssel is szemben. Visszafogottabb, de hasonló meg nem értés tükröződik Jászi Oszkár szerkesztői leveléből is 1909-ben, Lukács Ady Endre verseskötetéről a *Huszadik Századnak* szánt munkája nyomán (Lukács 1909). „[A] Te közreműködésed számunkra különösen becses, de az volna akkor is, ha ez az általunk várt esztétikus jelentkeznék is, mert nekünk rokonszenves minden jóhiszemű és alapos tudáson nyugvó különvélemény is, mint aminő a Tiéd” – írta Jászi levelében (Litván és Jászi 1991: 174). Ami azonban számunkra beszédes, azon túl, hogy Lukács írását a laphoz képest különvéleményként jellemzi, hogy Jászi hivatkozása szerint a lapnak „nincs 1,5–2 ív tere irodalmi csemegék számára akkor, amikor a szociológiai és szociálpolitikai napi kenyér ügye is oly rosszul áll” (Litván és Varga 1991: 174). Nyilvánvaló tehát, hogy Lukács írását egyértelműen nem szociológiaként, hanem esztétikaként azonosította a korabeli szociológia egyik fő alakja, annak ellenére, hogy ebben az időszakban Lukács maga az irodalomtörténetében e kettő ötvözésére törekedett még. Mégis, ahogyan Lukácsra tekintettek ebben a közegben, mely elsősorban az esztétát (és kevésbé a filozófust és legkevésbé a szociológust) látta Lukácsban, az valójában meg is határozta Simmel hazai recepciójának a sorsát egy időre, hiszen ekkor Lukács (és köre) lehetett volna, aki Simmelt bevezeti és adaptálja a hazai szociológiai viszonyok közé, ez azonban előbb Lukács és a hazai szociológiai műhely, később pedig Lukács Simmelhez fűződő viszonyának megváltozása miatt egyre elképzelhetlenebbé vált. Pedig ebben az időszakban még Lukács számára a szociológiából történő habilitáció sem volt teljesen távoli (Novák 1979: 140).

1910-ben Lukács úgy érezte, hogy túlvan a simmeli korszakán. Egy barátjának írt levelében megjegyezte: „Simmel, aki még soha nem volt olyan figyelmes, mint most (amikor utoljára több mint két órára marasztalt magánál), nagyon keveset tud nyújtani nekem; bármit is tanulhattam tőle, én megtettem. Bármit is tanulhattam az emberektől, már megtanultam – intellektuális értelemben” (idézi Wessely 1989: 357). „De elfordultak tőle azok a közép- és kelet-európai hallgatók is, akiket éppen nyitottsága és társadalmi érzékenysége vonzott. Radikalizmusuk nem érte be Simmel méltányosságra és minden új érték elismerésére törekvő ítéleteivel” (Wessely 1991: 411).

A Vasárnapi Kör és a Szellemi Tudományok Szabad Iskolája – Mannheim Simmel-adaptációja

Simmel hazai recepciója változásának és a hazai szociológiai irodalomba való bevezetésének legbiztosabb esélyét Mannheim jelentette, aki 1913 és 1915 között több féléven keresztül maga is Simmel előadásait hallgatta a Berlini Egyetemen (Felkai 1999: 7), és aki szoros kapcsolatot ápolt „a magyar radikalizmus vezéregyéniségével”, Jászi Oszkárrel is (Felkai 1999:15).¹⁵ 1917-ben jelent meg Mannheim „A háború bölcselétéhez” című recenziója Simmel *Der Krieg und die geistigen Entscheidungen* című munkájáról, ekkor Mannheim már meghatározó tagja volt az 1915 szeptemberében a Lukács és Balázs Béla köré szerveződő Vasárnapi Körnek és a kör által alapított Szellemi Tudományok Szabad Iskolájának (SZTSZI).¹⁶ Bár a kör és az iskola tagjai szembehelyezkedtek a *Husadik Század* szabadgondolkodó pozitívizmussal,¹⁷ ennek ellenére 1918-ban egy oktatási fakultás megszervezését tervezték a *Társadalomtudományi Társaság* keretein belül (melyről később még lesz szó). Mannheim 1917 őszén az SZTSZI keretein belül logikát és ismeretelméletet adott elő, a második félévben, 1918 februárjában pedig ő tartotta az iskola programadó, *Lélek és kultúra* című előadását, mely könyv formájában is megjelent (Mannheim 1918a).

Mannheim programelőadása több szempontból sokak által alaposan elemzett mű (Novák 1979; Wessely 1975; Felkai 1999; Kettler 2012), ezért tanulmányomban csupán néhány csomópontot emelek ki témánk szempontjából. Esetünkben az előadás jelentőségét egyrészt az adja, hogy a programelőadás kifejezés arra utalt, hogy Mannheim nem csupán saját álláspontját fejtette ki, hanem a „csoportosulás eszmei platformját” igyekezett megragadni (Novák 1977: 129). Beszédében hangsúlyozta, hogy bár a félév előadói eltérő tudományterületeket képviselnek, mindenképpen egységet alkotnak (Mannheim 1918a: 7–8):

Én azt az immár többször kiemelt egységet abban látom, hogy a kultúrobjektívációk mindegyikével szemben, vallással, filozófiával, etikával, művészettel, társadalmi élettel, történelemmel szemben egységes álláspontunk van, róluk hasonló meglátásaink vannak, azoknak szerkezetét és jelentőségét egy különös módon próbáljuk megközelíteni. A kultúrobjektívációk eme sokféleségét s a kultúra fejlődésének útját azonosan látjuk s a magunk elhelyezkedését benne rokonnak érezzük (Mannheim 1918a: 8).

Másrészt, annak ellenére, hogy a történetfilozófiai bevezetésben „a századelő neokantiánus, de Hegelből is merítő szellemtörténészeinek számos gondolata bukkan fel”, mégis elsősorban

¹⁵ Mannheim 1911 és 1946 közötti időszakról megjelent levelezése alapján a Jászihoz fűződő szorosabb viszonya inkább az emigráció 1919 utáni időszakától datálható.

¹⁶ A Balázs Béla és Lukács György körül kialakult és 1915-től 1918 végéig működő ún. Vasárnap Kör állandó és aktív tagjai hozták létre 1917 tavaszán a Szellemi Tudományok Szabad Iskoláját. A „kör”-t illetően többféle megnevezéssel találkozhatunk: „többen azt Vasárnapi-körnek, mások Lukács-körnek nevezik; ritkábban találkozhatunk a »szellemiek«, »etikusok« megnevezéssel is” (Novák 1979: 5).

¹⁷ „Közös álláspontunkat úgy lehetne kifejezni, hogy elutasítottunk minden concessziót a magyar reakcióval és ebben a tekintetben vállaltuk a szövetséget a »Husadik Század«-dal is, viszont világnézetiileg éles ellentétben voltunk a szabadgondolkodó pozitívizmussal. Ebből nőtt ki azután a Szellemi Tudományok Szabad Iskolája, amely 1917-ben indult meg: itt Fülöp Lajos, Balázs Béla, Ritoók Emma, Mannheim is előadott, én is előadtam. Ez az intézmény különben egyáltalán nem volt hivatalosan ellenséges viszonyban Jásziékkal, például Szabó Ervin szimpatizált ennek az iskolának a megalapításával és egyáltalán nem tekintette ezt ellenük irányuló akciónak” (Lukács 1967: 24).

Simmel gondolatvilágát idézi, „akitől Mannheim előadása nemcsak egyes megállapításokat vesz át, hanem kultúrafogalmának egészét, sőt gyakran változtatás nélkül követi Simmel érvelését” (Wessely 1975: 616).¹⁸ Mannheim előadásának középpontjában a kört összekötő egység bemutatása: az objektív és a szubjektív kultúra fogalmának a magyarázata állt, melyek felvázolásában Simmelnek elsősorban a kultúrelidegenedéssel kapcsolatos állásfoglalását követte.¹⁹ Vagyis adva volt egy hazai csoportosulás, melynek tagjai a különböző területekről (filozófia, szociológia, esztétika) érkező a neokantianizmus kritikáján, valamint Dilthey és Simmel eszmerendszerén keresztül törekedtek egy új tudományos szemlélet kialakítására, a társadalmi változások újszerű megteremtésére. Kanttal szemben a Simmel kínálta felfogás képes volt megeleveníteni a tárgyalt problémák és szemléletmódok sokféleségét. Minderről Jászi maga is igen pozitívan nyilatkozott rövid ismertetésében 1918-ban:

E bevezető előadásában az új iskola tanárainak közös, vezető szempontjaira mutat rá s ama problémákat ismerteti, melyeket ők különösen jelentőségteljeseknek találnak. Ezt a feladatot érdekesen és vonzóan oldja meg s több finom észrevételt tesz különösen a szubjektív és objektív kultúra viszonyáról, valamint a Werk központi jelentőségéről a kulturtudományokban. Azokkal a dogmatikus irányokkal szemben, melyek a pozitivizmusnak és a történelmi materializmusnak kutatási módszerénél nagyobb igényeket tulajdonítanak, s azt az emberi lélek minden problémájának elsekélyesítő megoldására igyekeznek felhasználni: az idealizmusnak, a pluralizmusnak és abszolút értékmérésnek ez a tiltakozása csak helyeselhető és rokonszenves lehet (Jászi 1918: 192).

Ebben az évben, Simmel halálakor a *Huszdik Század* Mannheim nekrológját közölte.²⁰ Mannheim tiszteletteljesen és személyesen emlékezett meg Simméről mint filozófusról, nagyra értékelve mentalitását és szenzibilitását.

Ahol sokféle vonal kereszteződését kell megérteni, ahol sokféle áramlat találkozik, ahol a sokoldalúság érdem s az élményintenzitás elengedhetetlen feltétel, ott Simmel termékeny s tolla alól a megfigyelés rajokban tódul. Különösen a lelki élet mély tipikus törvényszerűségeit tudja finom elemzésekkel nyomon követni. Így a *Philosophie des Geldes* második részében a szociálpszichológia legszebb oldalait írta meg s ugyanezzel a pszichológiai élelátással a morális élet lelki jelenségeit is felszínre hozza (Einleitung in die Moralwissenschaft). Kiváló essay-író, mert tehetsége és eme forma között praestabilita harmónia áll fenn, hiszen éppen ennek az irodalmi formának lényege az, hogy akár egy izolált jelenséget, akár egy individualitást addig elemez, míg az az esetlegesnél többet jelent s tipikussá, szimbolikussá válik, úgy hogy rajta keresztül az élet egésze sejthető. (Das Abenteuer, Goethe, Michelangelo, Rodin, Rembrandt.) Filozófiai bevezetésnek nem ajánlható jobb könyv, mint az ő Kant-előadásai s a Hauptprobleme der Philosophie (Mannheim 1918b: 196).

A tervek szerint az SZTSZI 1918 őszén is folytatta volna előadás-sorozatát (Novák 1979: 178), sőt mutatkozott egy lehetőség, ami a Társadalomtudományi Társaság és a Vasárnapi Kör működését szorosabbra fűzte volna, de ennek valódi kiforrását a történeti-politikai

¹⁸ Hasonló állítást fogalmaz meg Felkai (1999: 12–14).

¹⁹ „A *Lélek és kultúra* olyan következetesen és tisztán vallja Simmel neokantianus történetfilozófiáját s elméletének a tudományos kutatás gyakorlatára kivetíthető következményeit, amire sem a kortársi német tudományban, sem pedig később, az amerikai szociológia Simmel-reneszánszában nem akadt példa” (Wessely 1975: 616).

²⁰ Ugyanakkor Lukács 1918-as, Simmel halálakor írt nekrológja, mely a *Pester Lloyd* 1918. október 2-i számában jelent meg, igencsak visszafogott volt. Simmelt úgy jellemezte, mint „átmeneti jelenséget”, aki vonzó volt a fiatalok számára, de vonzereje a legritkább esetben volt tartós, akinek „nagyságát és korlátozottságát egyetlen mondatba foglaljuk: ő az impresszionizmus igazi filozófusa” (Lukács 1977 [1918]: 746–747).

események megakadályozták. Balázs Béla naplója szerint: „A Társadalomtudományi Társaság valahonnan pénzt kapott és iskoláját reformálni akarja, egy legmagasabb nivójú kont-ra egyetemmé. Két fakultással egyelőre. Az egyik: szociológia, nemzetgazdaságtan, a másik szellemtudományok, melyeknek betöltésére teljes autonómiával a mi iskolánkat kérték fel” (Novák 1979: 178–179). Az együttműködés jegyében 1918. március 5-én került sor Fogarasi Béla „Konzervatív és progresszív idealizmus” című vitaindító referátumára, melyen Lukács György, Fülep Lajos, Balázs Béla és Mannheim Károly is részt vettek. Ezt az eseményt Novák Zoltán úgy értékelte, mint a Szellemi Tudományok Szabad Iskolája fakultásként való befogadását a Társadalomtudományi Társaságba (Novák 1979: 179).

A közös munka azonban már nem valósulhatott meg, a terveket keresztülhúzták a forradalmi események. 1918 végén a Vasárnapi Kör, 1919-ben a Társadalomtudományi Társaság is megszűnt, a Tanácsköztársaság leverését követően pedig betiltották az addigra már fénykorán túljutott *Huszádik Századot*. Az 1918–19-es forradalmak leverése, a megtorlástól való félelem, a lehetőségek beszűkülése jelentős változást hozott a hazai társadalomtudományok működésében. A belső emigrációt választók és az állásukból felmentettek mellett a szellemi élet számos, a társadalomtudományok művelését befolyásoló, a *Huszádik Század* és a Vasárnapi Kör szűkebb és tágabb környezetéhez tartozó alkotóművész és tudós hagyta el az országot. Ekkor emigrált Balázs Béla, Fogarasi Béla, Hauser Arnold, Jászi Oszkár, Kassák Lajos, Kunfi Zsigmond, Moholy-Nagy László, Polányi Károly, Rónai Zoltán, Szende Pál, Szilasi Vilmos, Tolnay Károly, Varga Jenő (Lackó 1981: 304).

Az 1940-es évek és Bibó pénztanulmánya

1919 után a hazai szociológia működése jelentős mértékben átalakult, ha nem is szűnt meg teljes mértékben (Szabari 2014), a korabeli francia, német, angolszász szociológiát figyelemmel kísérők hazai közege rendkívüli módon bezárult. Mannheim bécsi tartózkodását követően Heidelbergbe, Frankfurtba, majd Londonba emigrált. Az 1920-as években Mannheim munkáiban Simmel mellett egyre erőteljesebben megjelent a weberi szemlélet (Wessely 2012), mindamelllett tudásszociológiai munkáiban mindvégig fellelhető a simmeli hatás. Az 1920–30-as évekre azonban a hazai közeget már nagyon más kérdések foglalkoztatták, mint Mannheimet, minimálisra csökkent azok száma, akik olvasták, megszűnt munkáinak nyilvános megvitatási lehetősége is, nem létezett a szociológiának olyan intézménye, amely képes lett volna a mannheimi gondolatok recepcióját elősegíteni. Erre az időszakra radikálisan megváltozott Lukács – aki 1919 és 1945 között szintén nem tartózkodik itthon – filozófiai gondolkodásmódja és Simmelhez való viszonya is. Ezt plasztikusan illusztrálja 1933-ban, a Marx-évforduló alkalmával írt visszaemlékezése, melyben már csupán a marxi elméleten keresztül értékelte Simmel saját munkásságában játszott szerepét is.

Simmel befolyása, akinek személyes tanítványa voltam, lehetővé tette számomra, hogy amit Marxtól elsajátítottam, „beépítem” egy ilyen világnézetbe. Simmel műve: „A pénz filozófiája” és Max Weber protestantizmusról szóló írásai voltak példaképeim egy „irodalom-szociológiához”, amelyben a marxi elemek megvoltak ugyan még, de alig felismerhetően, szűkséggéppen felhígulva és megfakulva. Simmel példája alapján a „szociológiát” egyrészt a nagyon elvontan felfogott gazdasági alaptól a lehető legnagyobb mértékben elválasztottam, másrészt a „szociológiai” analízist mint az esztétikának, a tulajdonképpeni tudományos vizsgálatnak előkészítő szakaszát

fogtam fel. („A modern dráma”, 1909, „Az irodalomtörténet módszertana”, 1910.) 1907 és 1911 közt megjelent esszéim e módszer és a misztikus szubjektivizmus között lebegtek. Az ilyen világnézeti fejlődésnél természetesen az ifjúkori marxi hatás mindinkább megfakult és mind jelentéktelenebb szerepet kellett, hogy játsszon tudományos tevékenységemben. Mint ennekelőtte, ezután is Marxot tartottam a legilletékesebb ökonomusnak és „szociológusnak”; de ökonómia és „szociológia” átmenetileg csekélyebb szerepet játszott az én akkori tevékenységemben (Lukács 1933, idézi: Mészáros 1955: 144–145).

Pedig Lukács viszonya a szociológiához és benne Simmelhez sorsdöntő volt nem csupán a korábbi mestere hazai megítélésére, hanem egy egész diszciplína, a szociológia hazai legitimációs küzdelmeire nézve is az 1945 utáni időszakban.

Azt nem lehet mondani, hogy Simmel nem lett volna alkalmas az 1940-es évekbeli társadalmi változások megragadására. Néha felbukkanni vélhetnénk némi Simmel-hatást,²¹ ha nem is a szűken értelmezett szociológiában. Hajnal István társadalmasodásfogalma, ami alatt bizonyos tevékenység stabilabb kapcsolati formákba, társadalmi alakzatokba, intézményekbe való formálódását értette, „egészen simmelinek tűnik”, bár nem bizonyított, hogy ismerte Simmel munkásságát, nem hivatkozott rá (Némedi 2007: 163).

Ugyanakkor egyértelmű a kapcsolat Bibó 1942-es „A pénz” című rövid tanulmányában, mely Simmel segítségével kívánja megragadni „a pénz körüli erkölcsi zavart” a korabeli Magyarországon. Bibó, aki szintén nem közgazdasági értelemben definiálja a pénz fogalmát, hanem arra kíváncsi, amire Simmel is (és amit sem Engel, sem később Lukács nem akarnak érteni), „hogya mi az a pénz, ami megvetendő, ami boldogít, amihez vér tapad, aminek nincs szaga: tehát hogyan viszonylik a cselekvő emberhez, az emberi akarathoz, az emberi szabadsághoz vagy szolgasághoz; mi az a pénz, amely az egyes ember s a társadalom számára erkölcsi kérdést jelenthet?” (Bibó 1986 [1942]: 203). A pénz szerinte Simmelhez kapcsolódva „a társadalom által elfogadott utalvány”, egy „cselekvési lehetőség”. Bibó tehát nem csupán a negatív oldalát látta a modern kapitalizmusban a pénz által kínált helyzetnek, hanem Simmelre hivatkozva azt is, hogy a pénz „nagyértékben növeli a személyes szabadságot: egyszerre emeli a legmagasabb fokra a társadalomban való cselekvés és a társadalomban való szabadság lehetőségét” (Bibó 1986 [1942]: 203). Vagyis nem a pénzzel van gond, amennyiben gond van a korabeli társadalomban – írja Bibó –, hanem a társadalom értékrendszerével, épp ezért nem a pénz a valódi kihívás.

Az igazi megoldást csak egy olyan érvényes és hatékony társadalmi értékrend kialakulása és érvényesülése hozhatja meg, mely azonfelül, hogy társadalmi értékvilágunkat regenerálja, a valóságban is egyaránt képes biztosítani a társadalmi igazságosságot az aránytalansággal, a visszaéléssel és a birtoklás merevségével szemben és az értékes társadalmi szerepviselés tiszteletét és tekintélyét az illetéketlenséggel és az anarchiával szemben (Bibó 1986 [1942]: 203).

Bibó munkája jól mutatja, hogy Simmel milyen termékeny lehetett volna a korabeli társadalmi jelenségek többrétű megértése számára, de erre sajnos nem sok esély volt, elsősorban a hazai társadalomtudományok nehéz helyzete miatt. Nem is tematizálódtak, így nem is kerültek megvitatásra azok a jelenségek,²² melyekhez Simmel segítséget nyújthatott volna, ha mégis felbukkant – mint Bibó esetében –, az inkább ritkaságnak tekinthető és esetlegességet mutat.

21 Lásd erről részletesebben e blokkban Gyáni Gábor tanulmányát (2019).

22 Szemben az amerikai szociológiával, ahol például az idegen simmeli megközelítése a közbeszédben és a tudományos diskurzusokban tárgyalt tematikákhoz kiválóan kapcsolódott (Pál 2019).

A második világháborút követő koalíciós időszakban létrejött szociológiai tanszék és vele a szociológia hazai legitimációja és intézményesülése egy újabb esélyt jelenthetett volna nem csupán Simmel, de a hazai és a korabeli modern szociológiai szemlélet újbóli összekapcsolódására. 1946-ban a Pázmány Péter Tudományegyetem Bölcsészkarán Szalai Sándor kapott megbízást egy szociológiai tanszék megalapítására (erről részletesen lásd Szabari 2012). Esetünkben ehhez kapcsolódóan kizárólag Simmel munkásságának recepciójára fókuszálunk. Szalai, aki igyekezett a nyugati szociológiai elméleteket és módszertani eljárásokat meghonosítani idehaza, 1946-os könyvében, melyben áttekintette a szociológiai elméleteket, Simmel munkásságának igencsak ellentmondásos – Lukácstól nem túl távoli – értelmezését adta. Szalai szerint ugyanis Simmel lett volna a formalizmus bűvkörében élő gondolkodó, aki „csak a szaktudományok által felkérődzött anyagon filozofálgat”, „ha tárgyismerete és tárgyszeretete nem kényszerítette volna minduntalan leszállni a szaktudományok felett megalkotott szférából a társas valóságok világába” (Szalai 1946: 90).²³

Eddigre Lukácsnak – aki szintén ekkor kapott egyetemi kinevezést a Pázmány Péter Tudományegyetem Filozófiai Tanszékére – is megváltozott a szociológiához fűződő viszonya, amit könyvkritikája is jól illusztrál. Ekkor jelenik meg ugyanis a polgári és a marxista szociológia kettéválasztásának a kreációja, mely szétválasztás és a hozzá kapcsolódó ideológiai és politikai viták egészen az 1960-as évekig ellehetetlenítették a szociológia mint önálló diszciplína hazai legitimációját. Lukács ugyanis e kritikájában dicsérte Szalainak a polgári szociológia marxi alapon történő bírálatát (Lukács 1946: 676), ezzel előrevetítve, hogy a szociológia kizárólag marxi alapokon lehetséges, aminek egyik legfőbb alátámasztását a korábban vele szoros kapcsolatban álló Mannheim munkásságán keresztül kívánta megvilágítani, aki Lukács szerint „nyilvánvaló logikai hibák segítségével csempészi be [az elméletébe] az eszmék állítólagos függetlenségét a társadalmi alapjuktól” (Lukács 1946: 195–196), és „nem tudja megoldani a társadalmi valóság összefüggését a szellemi folyamatok valóságával” (Lukács 1946: 207). Lukács ezen hozzáállása azt mutatja, hogy már ekkor határozott igény nyel lépett fel a szociológia határainak jelentős szűkítésére, és a marxizmus mellett csupán egy azt kiegészítő, marxista szociológiát tartott elképzelhetőnek.

Ezt az álláspontot folytatva, Simmel 1900 és 1960 közötti recepcióját Lukács magyarul 1954-ben megjelent *Az ész trónfosztása* című könyve zárja,²⁴ melyben Simmel munkássága külön fejezetet kapott. A könyvről sokan sokféleképpen vélekedtek. Vannak, akik szerint az ideológiai szempontok alapján, szalonképtelen módon ítélik és címkéz meg filozófusokat, gondolkodókat, mások az ideológiai magyarázatoktól függetlenül úgy vélik, hogy Lukács ebben a munkájában mégis egy széles áttekintést nyújtott a 19–20. századi filozófia történetéről, mely részletes áttekintés lehetőséget adott az ún. „polgári” vagy „reakciós” filozófiai elméletek hazai megismerésére (Gyenge 2005: 33). Ez utóbbi álláspontot maga Lukács cáfolta meg könyve előszavának első mondatával: „[e]z a könyv egy pillanatig sem tart számot arra, hogy a reakciós filozófia története vagy éppen fejlődésének tankönyve legyen” (Lukács 1954: 9). A könyv Simmel megítélésében is követi a mű alapkoncepcióját: a „nemzeti szocialista világnézet» minden gondolati előmunkálatának leleplezése, bármily messze esnek is – látszólag – a hitlerizmustól” (Lukács 1954: 10). Lukács szerint pedig Simmel mun-

23 E tekintetben Szalai 1948-as könyve sem jelent lényeges változást (Szalai 1948: 61–62).

24 Ehhez *Az irracionálisizmus története* Schellingtől Nietzscheig című 1949–50-es tanévben tartott előadásai szolgáltak alapként (Heller 2005: 47).

kasságában közvetlenül összpontosultak a háború előtti imperializmus szellemi tendenciái (Lukács 1954: 399). „Emellett jellemző az életfilozófiára mint az imperialista korszak főtendenciájára, hogy a relativista gondolatmenetek központi tartalma mindig a tudományosság lebecsülése, [vagyis] a hitnek, ama határozott tárgy nélküli szubjektív vallásosságának a lehetővé tétele, amely éppen ezt a relativista szkepszist használja fegyverül” (Lukács 1954: 401). Simmel másik bűne, hogy nagyon erősen Nietzsche és Schopenhauer befolyása alatt állt (Lukács 1954: 409), munkássága pedig a történelmi materializmus filozófiai és szociális következményei ellen vívott harcban teljesedett ki (Lukács 1954: 410). Érezhetően nagyon erős címkék ezek akkor, amikor Nietzsche és a hitlerizmus összefüggésének kérdése már napirenden volt (Heller 2005: 48). Simmel *A pénz filozófiája* című munkáját pedig úgy értékeli, mint „az imperializmus tőkepénzes parazitizmus filozófiáj[á]”-nak a lelepleződését (Lukács 1954: 411).

Egészen elképesztő és érthetetlen gondolatok egy olyan filozófustól, aki korábban tanúbizonyságot tett a simmeli megközelítés mély ismeretéről és a formális elemzés adekvátságáról, azok irodalomelméleti, szociológiai és történeti alkalmazásáról.

Összegzés

Simmel folyamatosan jelen volt a hazai társadalomtudományok 1960 előtti történetében, elmélete, látásmódja mégsem vált e korszak(ok)ban a szociológiai gondolkodás szerves részévé. Ugyanis a hazai szociológia általunk vizsgált közel 60 éves időszaka legalább három különböző korszakra bontható, és ezekben a korszakokban a Simmelhez való viszonyulás is eltérő volt. A századelőn, 1900 és 1919 között a domináns evolucionista és pozitivisták szemlélettel szemben Simmel inkább csak mint valamiféle érdekes filozófiai megközelítés jelent meg a szociológia hazai főáramában a spenceri vagy durkheimi megközelítésekkel való ismerkedés mellett. A korabeli hazai szociológiáról alkotott kép, mely feladatául a társadalmi valóság egzakt vizsgálatát, a hazai fejlődés elősegítését tűzte célul, nem talált kapcsolódási pontot az olyan Simmel által felkínált témákkal, mint az individualizáció vagy az idegen problematikája. Másrészt, e korszakban a Simmelt személyesen is jól ismerők és értők egy fiatalabb generáció tagjai voltak, akik nem tartoztak a szociológia hazai főáramába, nem is oda tartottak. Lukács vagy Balázs Béla számára a fókusz nem általában a társadalmi jelenségek, hanem az irodalmi, esztétikai problémák jelentették, és ezek megértésében alkalmazták a simmeli elméletet, mely ugyancsak heves vitákat váltott ki az irodalom korabeli jeles hazai képviselőinek körében (lásd Babits 1910). Visszatekintve, a mai tudásunkkal azt mondhatjuk, hogy a legnagyobb ígéret Simmel hazai szociológiai recepciójának a megváltozásában Mannheim munkássága volt, melyben a simmeli látásmód és a szociológiai kérdések, valamint Mannheim és a korabeli hazai szociológiai műhelyek közötti kapcsolat is kiépülőben volt. Ezt a lehetőséget azonban a történeti-politikai változások keresztülhúzták. Mannheim, a szellemi élet számos jeles képviselőjével együtt, emigrációba kényszerült, magával víve mindazt a tudást és szemléletet, mely Simmel tudományos interpretációját nyújthatta volna.

Az 1920 és 1945 közötti időszakban Hajnal és Bibó munkássága ugyancsak nem az akkori társadalomtudományi, domináns szellemtudományi áramlathoz kapcsolódóan idézi a simmeli gondolatokat. Bibó 1942-es munkájában jelenik meg talán először Simmelnek az az inspiráló hatása, amely reménykedésre adhatott volna okot, ugyanakkor jól ismert, hogy az

1940-es évek elején igencsak szűk keretek között mozgott az az értelmiségi közeg, mely erre fogékony lehetett volna. 1945 után pedig a szociológia Magyarországon ismét nagyon erős legitimációs válságba került, amennyiben a marxizmussal szemben kellett volna megvívnia a létjogosultságért. Lukács személyes ellenállása – mely szerint a marxizmus mellett csupán egy azt kiegészítő marxista szociológiára lehet szükség – a szociológiával szemben nemcsak a szociológia helyzetét befolyásolta, de jó ideig ellehetetlenítette Simmel recepcióját is.

Hivatkozott irodalom

- Babits Mihály (1910): A lélek és a formák. *Nyugat* (21): 1563–1565. Interneten: <https://epa.oszk.hu/00000/00022/00067/01952.htm>.
- Berényi Gábor (1983): Mit látunk a műalkotásban? Georg Simmel művészetfilozófiai kísérletei. *Valóság* 26(8): 33–47.
- Berkovits René (1914): Lelki epidémiák. *Husadik Század* 15(1): 754–773.
- Berger Viktor (2016): Georg Simmel térelmélete(i). *Szociológiai Szemle* 26(2): 4–28.
- Berger Viktor (2019): Inklúzió és exklúzió. Georg Simmel individualitáselméletének néhány vonásáról. *Replika* (112): 15–28. DOI: <https://doi.org/10.32564/112.3>
- Bibó István (1986 [1942]): A pénz. In *Bibó István válogatott tanulmányok, I. kötet. 1935–1944*. Budapest: Magvető, 203–220. Interneten: <https://mek.oszk.hu/02000/02043/html/46.html>.
- Bolgár Elek (1973 [1909]): A szociológia fejlődése és irodalma Magyarországon. In *A szociológia első magyar műhelye. I. Szűcs László és Litván György (szerk.)*. Budapest: Gondolat Kiadó, 80–93.
- Bujdosó Dezső (szerk.) (1980): *Forrásmunkák a kultúra elméletéből. 1. kötet*. Budapest: Eötvös Loránd Tudományegyetem Bölcsészettudományi Kar – Tankönyvkiadó Vállalat.
- Csepeli György (1974): Simmel, Georg: Válogatott társadalomelméleti tanulmányok. (Recenzió.) *Valóság* 17(3): 109–110.
- Enyvvári Jenő (1906): A történelmi materializmus egy ismeretelméleti kritikájáról. *Husadik Század* 7(1): 226–233.
- Engel Zsigmond (1902): A pénz filozófiája. *Philosophie des Geldes*. Von Georg Simmel. Leipzig, Verlag von Duncker und Humblot 1900. (Recenzió.) *Husadik Század* 3(6): 511–513.
- Engel Zsigmond (1902): *A pénz keletkezése és fejlődése*. Budapest: Politzer.
- Engel Zsigmond (1905): *A gyermekvédelem alapkérdései*. Budapest: Franklin-Társulat.
- Engel Zsigmond (1908): *A gyermekvédelem bölcsellete: szociológiai tanulmányok a gyermekvédelemnek a szocializmussal és a darwinizmussal való viszonyáról*. Budapest: szerzői kiadás. Interneten: http://mtdportal.extra.hu/books/engel_zsigmond_a_gyermekvedelem_bolcselate.pdf.
- Engel Zsigmond (1918): *Gyermekvédelem*. Budapest: Népszava – Világosság.
- Felkai Gábor (1997): Egy töről fakadó kordiagnózisok. *Világosság* 38(12): 20–36.
- Felkai Gábor (2001): Távolágtartás és együttérzés: Simmel modernitáselméletéről. In *Ütközben: Tanulmányok a társadalomtudományok köréből Somlai Péter 60. születésnapjára*. Budapest: Új Mandátum, 123–157.
- Felkai Gábor (2006): *A német szociológia története a századfordulótól 1933-ig*. Budapest: Századvég.
- Gyáni Gábor (2008): „Térbeli fordulat” és a várostörténet. *Korunk* 18(7): 4–14. Interneten: <https://epa.oszk.hu/00400/00458/00127/3635.html>.
- Gyáni Gábor (2019): Ki mindenki adós (és mivel) Simmelnek? *Replika* (112): 113–119. DOI: <https://doi.org/10.32564/112.10>
- Hammer Ferenc (2011): Az éjszakai élet mint populáris nyilvánosság a szocializmusban. In *A változás kultúrái: művészet, média és rendszerváltás*. Müllner András (szerk.). Budapest: ELTE Művészetelméleti és Médiakutatási Intézet – L’Harmattan, 23–52.
- Hell Judit (2006): *Van-e feminista filozófia?* Budapest: Áron.
- Karádi Éva (1985): Lukács, Fülep és a magyar szellemtudományi iskola *Magyar Filozófiai Szemle* 29(1–2): 1–55.
- Kenéz Béla (1905): A városi élet hatásai. *Husadik Század* 6(2): 307–328.
- Kettler, David (2012): Karl Mannheim and Georg Simmel. Introduction to “Soul and Culture.” *Theory, Culture and Society* 29(7–8): 279–285. DOI: <https://doi.org/10.1177/0263276412440122>
- Kulcsár Kálmán (1977 [1966]): *A szociológiai gondolkodás fejlődése*. Budapest: Akadémiai.
- Lackó Miklós (1981): *Szerep és mű*. Budapest: Gondolat.
- Litván György és Varga F. János (szerk.): *1991 Jászi Oszkár válogatott levelei*. Budapest: Magvető.
- Lukács György (1909): Új magyar líra. *Husadik Század* 10(2): 286–292, 419–424.
- Lukács György (1911): *A modern dráma fejlődésének története, 1–2*. Budapest: Kisfaludy-Társaság.

- Lukács György (1977 [1918]): Georg Simmel (Nachruf). In *Lukács György összes művei. Ifjúkori Művek* (1902–1918). Budapest: Magvető, 746–751.
- Lukács György (1946): Szalai Sándor: Társadalmi valóság és társadalomtudomány. *Társadalmi Szemle* 1(8–9): 676–680.
- Lukács György (1954): Az ész trónfosztása. *Lukács György összes művei*. Budapest: Magvető.
- Lukács György (1967): Beszélgetés Lukács Györggyel. Budapest: Irodalmi Múzeum, 1 (Emlékezések), 16–37.
- Lukács György (1977 [1910]): Megjegyzések az irodalomtörténet elméletéhez. In *Lukács György összes művei. Ifjúkori művek* (1902–1918). Budapest: Magvető, 385–421.
- Mannheim Károly (1917): A háború bölcsületéhez. Ismertetés: Simmel, Georg: Der Krieg und die geistigen Entscheidungen. München-Lpzg., 1917. Duncker-Humblot. *Huszadik Század* 18(2): 416–418.
- Mannheim Károly (1918a): Lélek és Kultúra. Programelőadás a II. szemeszter megnyitása alkalmából, tartotta Mannheim Károly. Budapest: Előadások a Szellemi Tudományok Köréből. Interneten: <https://mek.oszk.hu/18000/18053/18053.pdf>.
- Mannheim Károly (1918b): Georg Simmel, mint filozófus. *Huszadik Század* 19(2): 194–196.
- Mészáros István (1955): Lukács György hetven éves. *Irodalomtörténeti Közlemények* (2): 141–154.
- Némédi Dénes (2005): *Klasszikus szociológia 1890–1945*. Budapest: Napvilág.
- Némédi Dénes (2007): Durkheim Magyarországon. *Szociológiai Szemle* 17(3–4): 149–174.
- Novák Zoltán (1979): A Vasárnap Társaság. Lukács Györgynek és csoportosulásának eszméi válsága, kiütéskeresésük az első világháború időszakában. Budapest: Kossuth.
- Pál Eszter (2019): Simmel Amerikában: az idegen és a marginális ember. *Replika* (112): 63–76. DOI: <https://doi.org/10.32564/112.7>
- Sas Andor (1913): Simmel, Georg: Goethe. Lpzg., [Klinkhardt-Biermann.] *Huszadik Század* 14(1): 364–366.
- Simmel, Georg (1900 [1894]): A szociológia problémája. *Huszadik Század* 1(1): 7–90.
- Simmel, Georg (1973): *Válogatott társadalomelméleti tanulmányok*. Budapest: Gondolat.
- Simmel (1974 [1900]): A kultúra fogalma. In *A szociológia története 1917-ig. Szöveggyűjtemény*. Huszár Tibor és Somlai Péter (szerk.). Budapest: ELTE, 136–144.
- Simmel, Georg (2001): *Válogatott társadalomelméleti tanulmányok*. Szaniszló Ákos (szerk.), Berényi Gábor (ford.). Budapest: Novissima.
- Simmel, Georg (2004 [1900]): *A pénz filozófiája*. Budapest: Osiris.
- Simmel, Georg (2009 [1890]): *A társadalmi differenciálódásról: szociológiai és pszichológiai vizsgálódások*. (Fordította és az utószót írta Weiss János.) Budapest: Gondolat.
- Stern Lázár (1916): Erkölc és egyén. *Huszadik Század* 17(2): 110–132.
- Szabari Vera (2012): Szalai Sándor (1912–1983). *Szociológiai Szemle* 22(3): 105–122.
- Szabari Vera (2014): Az első budapesti társadalomtudományi tanszék születése és bukása (1942–1945). *Szociológiai Szemle* 24(3): 68–83.
- Szűcs László és Litván György (1973): *A szociológia első magyar műhelye I*. Budapest: Gondolat.
- Tóth Benedek (2016): Helyi kultúrák újratöltve: a turizmus késő modern mediatizációja és a tér értelmezésének modern fordulata. *Replika* (96–97): 27–35.
- Varjas Géza (1910): Simmel, Georg: Soziologie. Untersuchungen ü. die Formen d. Vergesellschaftung. Lpzg., 1908. Duncker – Humblot. *Huszadik Század* 11(2): 310–317.
- Wessely Anna (1975): A Szellemi Tudományok Szabad Iskolája és a Vasárnapi Kör. *Világosság* 16(10): 613–619.
- Wessely Anna (1983): A történelmi és szociológiai megismerés Simmelnél. *Filozófiai Figyelő* (1–2): 62–83.
- Wessely Anna (1984): „Nőkérdés” a 18. század végén. In *Metodológia, társadalom, gazdaság. In memoriam Bertalan László*. Helmich Dezső és Szántó Zoltán (szerk.). Budapest: Közgazdasági Szemle Alapítvány, 185–192.
- Wessely Anna (1986): Georg Simmel kultúraelméletéről. *Filozófiai Figyelő* 8(3–4): 143–167.
- Wessely Anna (1989): Simmel's Influence on Lukacs's Conception of the Sociology of Art. In *Georg Simmel and Contemporary Sociology*. Michael Kaern, Bernard S. Phillips és Robert S. Cohen (szerk.). Dordrecht: Springer, 357–373.
- Wessely Anna (2012): A kultúraszociológiai megismerés sajátossága. *Kultúra és Közösség* 3(1–2): 19–23.

Szabari Vera

Szociológus, egyetemi docens, ELTE TÁTK Társadalomelmélet Tanszék (Budapest)

Gyáni Gábor

Ki mindenki adós (és mivel) Simmelnek?

Absztrakt: Georg Simmel hatása az elkövetkező tudós nemzedékekre valóban nagy volt, még ha nem is mérhető Max Weberéhez. Ez azonban nem mindig jellemezte a történészeket, akik kísérletet tettek (még a 20. század első felében) a történelem és a szociológia egyesítésére. Ennek ékesszóló példája Hajnal István, aki teljesen figyelmen kívül hagyta Simmel szociológiai örökségét, amikor kidolgozta a történeti szociológia elméleti kereteit. Az újabb angolszász modernitásdiskurzus is hajlik arra, hogy elfelejtkezzen Simmel magisztrális hozzájárulásáról a modern város fogalmi konstrukciójához. Az e körben említhető szerzők között van Richard Sennett és Marshall Berman. Ugyanakkor a városi társadalomtörténet művelői, akik különösen a modern nagyváros historikuma iránt érdeklődnek, maradéktalanul tudatában vannak Simmel életműve nagy jelentőségének a modern város fogalmi megragadását tekintve. Ennek megfelelően mind az angolszász, mind az európai kontinentális tudományos közösség kellő figyelmet szentel ez irányú munkásságának. A fő hivatkozási pont e tekintetben Simmel idegenfogalma, amely a modern városi környezet szociopszichológiai mutatójaként nyeri el sajátos jelentését, melyet Walter Benjamin fejlesztett tovább, amikor meghonosította a *flâneur* fogalmát.

Kulcsszavak: Simmel, Lukács György, Hajnal István, történelemtudomány, flâneur, város-szociológia

A Dilthey tanítványaként induló Simmel tudatosan vállalta, hogy szociológiát művel, 1890-ben kiadott fiatalkori munkája alcímében (*Szociológiai és pszichológiai vizsgálódások*) is már együtt szerepelt a szociológia és a pszichológia megnevezés (Simmel 2009 [1890]). Simmel tudományos életműve így teljes joggal tarthat igényt arra, hogy meglegyen a kellő helye a szociológia (és a szociálpszichológia) tudománytörténetében. Ezúttal azonban arra helyezem a hangsúlyt, hogy példákkal érzékeltessem, mennyire esetleges az a figyelem, amely Simmel szociológiájának a tudományos diskurzusban eddig kijutott. A felsorakoztatott példák nem arra szolgálnak, hogy messzemenő következtetéseket vonjunk le belőlük, mintegy azt sugallva, hogy Simmel hatástörténete elenyészőnek vagy elégtelennek bizonyul, hiszen aligha törekedhettem itt a teljességre. Nem többre, csupán arra hivatottak ezek a hivatkozások, hogy felvessék a kérdést: miért nem kanonizálódott Simmel tudományos munkássága oly mértékben, ahogy az Max Weber gondolati hagyatékával megtörtént. Amikor felteszem ezt a kérdést, a legkevésbé sem kívánok egyenlőséjelet húzni a két jeles gondolkodó közé.

Hajnal István történetiszociológiája

Az írástörténetet struktúratörténetként művelő Hajnal István a harmincas években érlelte ki átfogó társadalomtörténeti elméleti álláspontját, melyet saját történetírása számára mintegy szemléleti vezérfonalnak is szánt egyúttal (vö. Hajnal 1993: 3–64). A „*Történelem és szociológia*” címmel a *Századokban* 1939-ben megjelent tanulmányában éles kritikát fogalmazott meg mind a francia, mind a német szociológiával kapcsolatban. Azt vetette mindkét tudományos diskurzus szemére, hogy „nem a történeti konkrétumokban keresi a módszert, hanem azokra akarja rávonni a maga módszereit” (Hajnal 1993 [1939]: 163). Hajnal közvetlenül nem reflektál ugyanakkor Max Weber legalább annyira történeti, mint szociológiai gondolkodására, jóllehet Hajnal számára a német szociológiai gondolkodás jelenti az első számú referenciát. Ezt ugyanakkor azzal enyhíti, hogy elismeri: „a szociológiának lényeges szempontjait mégiscsak elsősorban a francia eredmények alapján ismerhetjük meg” (Hajnal 1993 [1939]: 163) – hiszen kétségkívül Auguste Comte és Emil Durkheim dolgozták ki a szociológia klasszikus elméleti platformját. Mivel azonban „a francia szociológia kevésbé tud bekapcsolódni a történeti-társadalmi konkrétumokba, tartózkodik is ettől”, Hajnal számára mégis a német szociológia tűnik fontosabbnak, mert az „ezzel szemben hatalmas kísérleteket tesz az összefüggések kiképzésére” (Hajnal 1993 [1939]: 167). A történelem és a szociológia összeházasításához ilyenformán az addig létező szociológiai gondolkodás kritikáján át vezet az út, már csak azért is, mert a német szociológia ily értelmű próbálkozásai „nagymértékben feláldozzák a következetességet a szociológiai szemléletben” (Hajnal 1993 [1939]: 167). Hajnalnak főként Tönniessel akad komoly vitája, aki alapvető különbséget állapított meg közösség és társadalom között; ez a distinkció azonban az „inkább csak a már kész társadalomalakulások lélekrajzát adja, nem pedig az alakulást magát” (Hajnal 1993 [1939]: 168; Tönnies 1983 [1887]). Hajnal szerint Tönnies „kevés figyelmet szentel a struktúrának”, mivel az örök emberi pszichének az egyes társadalomalakulásokban megfigyelhető szerepe kerül nála előtérbe, melynek „ismerete fontos, mert magára a struktúrára is lehet belőle következtetni, de a történeti fejlődést csak az élet, s nem a szerkezetiség oldaláról világítja meg” (Hajnal 1993: 168). Emellett megemlíti még Alfred Vierkandt is, aki egy ilyen „fogalomhálózatot akar kialakítani a szociológiai rendszerezés céljaira »fenomenológiai« eljárással

(...) Simmel és Tönnies módszerének továbbfejlesztésével” (Hajnal 1993: 168). Hasonló hiányosságokat tesz szóvá Hajnal az első német szociológiai egyetemi tanszék vezetőjével, Hans Freyerrel kapcsolatban is, akinek a gondolatrendszerét igen alaposan be is mutatja (Hajnal 1993 [1939]: 170–182; Freyer 1934). Freyer fogalomrendszere azonban Hajnal megítélése szerint túl spekulatív, és ezért alkalmatlan arra, hogy a segítségével meg lehessen alapozni a szociológia és a történetírás egymásra találását. Az utóbbihoz olyan objektivációelméletre lenne égetően nagy szükség, amely a struktúrát nem valamely fent a magasban lebegő „kultúrkincsként” (Hajnal 1993: 171–182), hanem úgy határozza meg, hogy közvetlen kapcsolatban állónak tételezi az élettel. Kettőjük ezen kapcsolata éppúgy adott az egyszerű személyes érintkezésben, mint egymás érzéseinek és gondolatainak a kicserélésében, továbbá az egyéni cselekedetek „egybeigazítása” révén.

Nem részletezem tovább Hajnal történet-szociológiai fogalomalkotását, melyben a struktúra – az élet eszközeként – végzi el a szükséges formaalkotás, formaképződés feladatát, de eközben szüntelenül ki is csapódik a személyies életviszonyokból, majd folyton-folyvást visszatér hozzájuk, így és ezáltal görgetve tovább az élet folyását. „Az emberek egymásközti elhelyezkedése, kölcsönössége a személyies megjelenéstől kezdve a bonyolult tagozódásokig; végeredményképpen mind anyagi formák közreműködésével történik s áll meg, amióta az ember felemelkedett állítólagos egykori ösztönösségéből” (Hajnal 1993: 181). Kizárólag ezen a fogalmi bázison teremthető meg Hajnal szerint a történetírás történelem-szociológiai gyakorlata.

S nem találta fel vajon Hajnal ezzel a spanyolviaszt? Szerintem de. Miért gondolta úgy a jeles magyar historikus, hogy vázolt elgondolása merő újdonság, amely egyformán hiányzik a francia és a német szociológiai gondolkodásból? Azért gondolhatta ezt Hajnal, mert szelektíven ismeri csupán saját kora (főként német) szociológiai (szociológiaelméleti) tudásanyagát. A hivatkozásai között nyomát sem találni például Simmel szociológiájának, amelyet egyszer futólag megemlít ugyan, amikor Tönniessel együtt szól róla, de akkor is csak Vierkandt gondolati forrásaként kezeli a simmeli gondolati rendszert. Hajnal a maga szociológiai szakirodalmi tájékozottságát elsősorban Vierkandtnak köszönheti, akinek egyik művét külön is megemlíti írásában (Vierkandt 1908). S kivált fontos volt Hajnal szemében az a Vierkandt által szerkesztett reprezentatív tanulmánykötet, amelyben az akkor már 13 éve halott Simmel semmilyen írást sem jegyzett, és akit Hajnal – pusztán e munka alapján – nem is ismerhetett meg (Vierkandt 1931). Lakatos László szintén megerősíti a tényt, hogy Hajnal nem volt tisztában Simmel gondolatrendszerével. Közvetett bizonyíték erre nézve az is, hogy Lakatos semmilyen utalást sem talált Hajnal kézirat-hagyatékában Simmelre. Hajnal monográfusa ezt különösen sajnálatos dolognak tartja, mivel Simmel felfogása „nem egy ponton igen közel esik az övéhez”, mármint Hajnaléhoz (Lakatos 1996: 107, 11. jegyzet). Éppígy sajnálatos ugyanakkor, hogy Lakatos nem próbálja meg tisztázni, honnan származik vajon Hajnalnak a Simmeléhez úgymond igen közel eső objektivációelmélete, amelyre a magyar historikus a saját szellemi teremtményeként tekint.

Nem hat túl merésznek a feltételezés, miszerint a szóban forgó gondolat eredetileg Simmeltől származik. Elég ehhez felütni Simmel korábban már említett fiatalkori munkáját, amelyben a szerző pontosan azt az objektivációtant fogalmazza meg, amelyre Hajnal is igyekszik rátalálni, amikor a történelem (a történetírás) számára vonzó formaképződés fogalmát keresi. A „társadalmasodás” (ez eredetileg is már Simmel terminusa) Hajnal által sürűn emlegetett fogalmáról szólva a német gondolkodó úgy írja le a „társadalmi organizmus”

működését, hogy feltételezi egy „különös életerő” létezését, amely egyszerre tekinthető külső és belső entitásnak. Az, ami itt külső erőként hat az életre, belülről, magából az életből fakad, az élettel van szoros kölcsönhatásban. „Csak e kölcsönhatások felmérhetetlen finomsága és összefonódása (...) az, ami az egyes elemeken túl elhelyezhető erőre látszik utalni.” Majd hozzáteszi: „Minél fejlettebb, kialakultabb és finomabb egy képződmény, annál kevésbé alakul ki az a benyomásunk, hogy egy olyan erő irányítja, amely az egészre mint egészre jellemző, annál kevésbé lehet látni, hogyan részesednek az egyes elemek az egész fenntartásában és fejlődésében” (Simmel 2009 [1890]: 30–31). Ennek felel meg az is, amit Simmel az „általános társadalmasodás egyik leglényegesebb előrelendítőjeként” határoz meg, nevezetesen, hogy a folytonos kölcsönhatás „megszünteti a cselekvésnek a közvetlen érdekekre való leszűkítését”. Simmel olyan összefüggést tételez ezáltal, amely az egyes ember sorsának a szomszédjai sorsával való analógiáját látszik sugallni: ezt pedig úgy is megfogalmazhatjuk, hogy ami jó az egyiknek, az a másik javára is szolgál (Simmel 2009 [1890]: 35).

Könnyen felismerhetjük ebben Hajnal szokásszerűségfogalmának gondolati alapvetését, mely utóbbi szerint a struktúra olyan személyies kifejeződési forma, amely az „üzemies” közösség létrejöttének is előfeltételül szolgál. Amit viszont mint okszerűséget nevezünk meg, nem valamilyen, az élet teljességéhez kötött objektiváció, ennél fogva nem is képes többre, mint hogy átmeneti időre szóló érdekközösségeket teremtsen. Hajnal, úgy tűnik, nincs teljesen tudatában annak, hogy saját társadalmasodást illető koncepciójának a megfogalmazása során valójában Simmel adósa.

Lukács és Simmel

Simmel szociológiai látásmódjának a maga korában felmérhetetlenül nagy volt a kisugárzó hatása. Jól ismert, hogy milyen óriási hatása volt Simmelnek a fiatal Lukács Györgyre is; ezt a tényt nem is mulasztja el regisztrálni senki sem, aki Lukács Györgyről értekezik. Olykor azonban mintha túl kevés szó esnék eközben arról, hogy mivel hatott Simmel a fiatal Lukácsra. Közbevetőleg: a kolozsvári egyetemen megszerzett államtudományi doktorátussal a zsebében Lukács György 1906 őszétől egy szemesztert tölt a berlini egyetemen, ahol nemcsak hogy látogatja Simmel óráit, de el-eljárogat a német gondolkodó híres teadélutánjaira is (Bendl 1994: 73). Innen datálódik közöttük a személyes és a kétségtelen szellemi kapcsolat. Ehhez képest meglepően keveset tudhatunk meg egyik-másik munkából arról, hogy mely gondolataival tett hatást Simmel a közelében időző Lukács Györgyre. Veres András, aki egy egész könyvet szentelt Lukács György irodalomszociológiai szemléletmódjának, szintén regisztrálja, hogy Lukács úgymond Simmel nyomdokait követve indult el a poétikai és a szociológiai nézőpont összeegyeztetése során (Veres 2000: 9–10). Veres szakít tehát azokkal a korábbi Lukács-kutatókkal, akik egyáltalán nem is tartották számon ezt a szellemi hatást (vö. Lichtheim 1970), vagy minimalizálták Simmel ez irányú befolyását a pályakezdő Lukácsra, úgy tartva, hogy mérvadóbb lehetett Lukács számára Tönnies szellemi tekintélye, aki ezzel befolyásolni is tudta a fiatal Lukács irodalomszemléletének akkori alakulását (Fehér 1977). Veres ugyanakkor maga is elmulasztja feltárni e hatás tényleges tartalmát, amely így nem is nyerheti el a tényleges jelentőségének megfelelő súlyt. Holott, ha igaz, hogy: „A pályakezdő Lukács (...) még feltétlen követője mesterének [mármint Simmelnek], nemcsak a gazdasági kauzalitás túlbecsülésének elutasításában, hanem (...) az esztétika, az

irodalomtörténet és az irodalomszociológia összekapcsolásában is” (Veres 2000: 43), akkor egy a kérdés tárgyalásának szentelt tanulmányban feltétlenül illene a szerzőnek bemutatnia Simmel ide vonatkozó elképzeléseit is. Ez azonban itt elmarad, aminek a Lukácsot állítólag közvetlenül inspiráló Simmel látja kárát.

A nagyvárosi modernitás történeti diskurzusa

Eddig a feledékenység vagy a nemtudás által kiváltott Simmel-felejtés példáit vettük számba. Nézzük meg ez alkalommal a dolog másik oldalát is, bemutatva, hogy hol és miként hatott megtermékenyítő módon Simmel egyik-másik gondolata a később kibontakozó tudományos diskurzusban. Vitathatatlan tény, hogy Simmel vetette meg a nagyvárosi modernitás fogalmi rendjének az alapját. Ezért is tűnik meglepőnek, hogy a kérdésről utólag kibontakozó diskurzusban nem ő, hanem főként Walter Benjamin képezi a döntő hivatkozási pontot. Nem tudom pontosan megítélni, hogy mennyire hatott Simmel mindarra, amit Benjamin a „Das Passagen-Werk” címen számontartott szövegkorpuszában előadott; az egy percig sem vitás azonban, hogy Benjamin számára különösen ösztönző volt Simmelnek „A nagyváros és a szellemi élet” című esszéje, valamint a divatról szóló írása (Schwartz 2001: 1733). Ezt a feltételezést egyes elemzők szövegszerűen is bizonyították (Gilloch 1996: 121, 144–145). Ehhez képest meglepőnek hat, hogy a későbbi teoretikusok közül többen, akik pedig olykor történeti elbeszélő keretben fejtették ki a modernitás fogalmát, feltűnően mellőzték, legalábbis alábecsülték Simmel eme becses hozzájárulását a kérdés elméleti megfogalmazásához. Hiába keressük például Richard Sennettnek a kérdést illető alapvető munkájában Simmel nevét, a rá történő hivatkozást, holott a könyv némelyik kiadásának a fedőlapján *A kapitalizmus szociálpszichológiájáról* alcím is ott szerepel; ez pedig egy a Simmel által kidolgozotthoz közeli fogalmi keret valószínűségét sugallja (Sennett 1998 [1977]). Marshall Berman sem bánik valami bőkezűen Simmellel a modernitást fogalmi szinten tárgyaló munkájában: egyetlen jegyzetben utal csupán a német gondolkodóra, közvetlenül a weberi modernitásfogalmat tárgyaló passzushoz kapcsolódva. Itt azt jegyzi meg, hogy Simmel, aki Weber kortársa és barátja volt, inkább csak sejteti, de nem érleli ki a modernitás 20. századi dialektikájának megfelelő elméleti konstrukciót. Sőt valójában kárhoztatja Simmelt annak úgymond kultúrkritikai beállítottsága miatt (Berman 1982: 28). Viszont: mind Sennett, mind Berman kellő elismeréssel adóznak Walter Benjaminnak, aki az általuk kimunkált teóriának is a közvetlen ihlető forrása. Kivételt képez e tekintetben David Frisby, aki egy egész könyvet szentelt a Simmel, Kracauer és Benjamin nevével fémjelzett teoretikus vonal bemutatásának (Frisby 1988).

Kissé másként fest a helyzet a kérdést illetően a szorosabban vett történeti irodalomban, melynek középpontjában a modern nagyváros historikuma áll. Jóllehet Carl Schorske az immár klasszikusként számon tartott Bécs-könyvében szintén említetlenül hagyja Simmelt (Schorske 1998), tőle eltérően nem így jár el az a két osztrák történész, Wolfgang Maderthaner és Lutz Musner, akik a századforduló proletár Bécsének a szociális világát vizsgálták könyvükben (Maderthaner és Musner 2008). E munka szerzői bőségesen merítenek ugyanis Simmelnek a tárgyra vonatkozó revelatív megállapításaiból. Szintén nagy hasznát veszi Simmel idegenről vallott szociológiai fogalmának egy a bécsi kávéházak múltjáról írt tanulmány angol történész szerzője is (Gronberg 2013: 72–73).

Az átfogó igénnyel írt várostörténeti narratívák között tallózva gyakran bukkan fel Simmel neve és munkássága, mint történik a német Friedrich Lenger 2012-ben megjelent munkájában is. Lenger több alkalommal felidézi Simmel 1903-as, a nagyvárosról szóló előadását, megjegyezvén, hogy a városszociológia alapvetését tisztelhetjük az esszében (Lenger 2012: 219–220). Éppily véleményen van az amerikai várostörténész Thomas Bender és a szintén amerikai historikus Peter Fritzsche. Bender Simmelnek ezt az esszéjét a leginspirálóbb eszmefuttatásnak nevezi, amit valaha is írtak a városi kultúráról. A Simmel által felvett nézőpontból széttekintve, fejtegeti Bender, olyan kép nyerhető az egyéni társadalmi kapcsolatok tág köréről a különböző korok kapcsán, amely ezeket a kapcsolatokat hamisítatlanul közösségi megnyilvánulásokként tárja elénk (Bender 1978: 121). Fritzsche pedig gondolati vezérfonalként használja Simmel nagyvárost illető koncepcióját, amikor rekonstruálja és elemzi a 19–20. századforduló Berlinjének mentalitástörténetét a sajtómédium alapján (Fritzsche 1996). Ez így kézenfekvő is, hiszen, amint a szerző megjegyzi, „Simmel egyike az első teoretikusoknak, akik arról értekeztek, hogy miként fejlődtek ki az új lélektani összefüggések és kísérleti művészi formák az ipari város talajából” (Fritzsche 1996: 238).

Simmel gondolati megbecsültsége a tudomány- és fogalomtörténet-írásban is lépten-nyomon tetten érhető. Erre vall az angolszász diskurzusból vett két további példa is. Az angol város- és társadalomtörténész Simon Gunn – egy elméleti munkájában – valódi érdemének megfelelően tárgyalja Simmel imént említett esszéjét, amiről kijelenti: „Az ilyen és az ehhez hasonló többi munkája révén Simmel szisztematikus módon igyekszik elemezni a nagyvárosi percepció keletkezését (termelését)” (Gunn 2006: 124). A másik itt említendő példában Rob Shields, midőn egymással párhuzamba állítja Walter Benjamin *flânerie* fogalmát, valamint a Simmel által bevezetett *idegen* (idegenség) fogalmát, arra jut, hogy a szóban forgó két fogalom jól kiegészíti egymást. Holott, fűzi hozzá Shields, Benjamin többnyire a kétségeit fejezte ki Simmel idegenfogalma kapcsán (Shields 1994: 68). David Frisby pedig ezúttal azt firtatja, hogy hol van a kószáló (*flâneur*) fogalmának a helye a társadalomelméletben; határozott véleménye szerint a benjamini fogalom szorosan Simmel személyéhez is kötődik. A német tudós ugyanis szintén egyfajta flâneur volt, olyasvalaki tehát, akiben testet öltött a detektív hajlamú kószáló, aki éber megfigyelőként, még nem elidegenedett flâneurként a modern nagyvárosi személyiséget képviselte. Simmel az a tudós elme volt ugyanis, aki élénk tanújelét adta a nagyváros idegenségét (racionális módon) vizslató kószáló heves szenvedélyének, mely szenvedélyt egyszersmind tudományos ethosszá is avatta (Frisby 1994: 101–102).

Az elméleti alapvetések egyes megfogalmazóitól eltérően a történészek – legalábbis újabban – komoly érdeklődéssel fordulnak Simmel felé. Szerény megjegyzésként hadd fűzzem hozzá az előbbiekhöz, hogy a nagyvárosi térhasználat historikumáról szóló könyvemben (Gyáni 1998: 32) én magam is Simmel nyomdokain indultam el, hogy a nagyvárosi tér, az idegenség és a modernitás belső összefüggéseit értelmezzem, egyúttal Walter Benjamin fel fogását is adaptálva a magyarázat során. A helyzet, úgy tűnik, mégsem teljesen reménytelen azt illetően, hogy változatlanul magunk között tudhassuk a társadalomelemző Simmelt.

Hivatkozott irodalom

- Bender, Thomas (1987): *Community and Social Change in America*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- Bendl Júlia (1994): *Lukács György élete a századfordulótól 1918-ig*. Budapest: Scientia Humana.
- Fehér Ferenc (1977): A dráma történetfilozófiája, a tragédia metafizikája és a nem-tragikus dráma utópiája. (Válasz-utak a fiatal Lukács drámaelméletében.) *Irodalomtörténet* 9(1): 58–103.
- Freyer, Hans (1923): *Theorie des objektiven Geistes. Eine Einleitung in die Kulturphilosophie*. Lipcse: Verlag und Druck von B. G. Teuber.
- Frisby, David (1988): *Fragments of Modernity: Theories of Modernity in the Work of Simmel, Kracauer and Benjamin*. Cambridge, MA.: MIT Press.
- Frisby, David (1994): The Flâneur in Social Theory. In *The Flâneur*. Keith Tester (szerk.). London: Routledge, 81–110.
- Fritzsche, Peter (1996): *Reading Berlin 1900*. Cambridge, MA.: Harvard University Press.
- Gilloch, Graeme (1996): *Myth and Metropolis. Walter Benjamin and the City*. Cambridge: Polity.
- Gronberg, Tag (2013): Coffeehouse Orientalism. In *The Viennese Café and Fin-de-Siècle Culture*. Charlotte Ashby, Tag Gronberg és Simon Shaw-Miller (szerk.). New York: Berghahn Books, 59–77.
- Gunn, Simon (2006): *History and Cultural Theory*. Harlow: Pearson Longman.
- Gyáni Gábor (1998): *Az utca és a szalon. A társadalmi térhasználat Budapesten (1870–1940)*. Budapest: Új Mandátum.
- Hajnal István (1993): *Technika, művelődés. Tanulmányok*. Glatz Ferenc (szerk.). Budapest: História – MTA Történettudományi Intézet.
- Hajnal István (1993 [1939]): Történelem és szociológia. In uő *Technika, művelődés. Tanulmányok*. Glatz Ferenc (szerk.). Budapest: História – MTA Történettudományi Intézet, 157–204.
- Lakatos László (1996): *Az élet és a formák. Hajnal István történelemszociológiája*. Budapest: Új Mandátum.
- Lenger, Friedrich (2012): *European Cities in the Modern Era, 1850–1914*. Leiden: Brill.
- Lichtheim, George (1970): *Lukács*. London: Fontana.
- Maderthaner, Wolfgang és Lutz Musner (2008): *Unruly Masses. The Other Side of Fin-de-Siècle Vienna*. New York: Berghahn Books.
- Schorske, Carl E. (1998): *Bécsi századvég. Politika és kultúra*. Ford. Györffy Miklós. Budapest: Helikon.
- Schwartz, Vanessa (2001): Walter Benjamin for Historians. *American Historical Review* 106(5): 1721–1743.
- Sennett Richard (1998 [1977]): *A közéleti ember bukása*. Ford. Boross Anna. Budapest: Helikon.
- Shields, Rob (1994): Fancy Footwork. Walter Benjamin's Notes on Flânerie. In *The Flâneur*. Keith Tester (szerk.). London: Routledge, 61–80.
- Simmel, Georg (2009 [1890]): *A társadalmi differenciálódásról. Szociológiai és pszichológiai vizsgálódások*. Ford., utószó: Weiss János. Budapest: Gondolat.
- Tönnies, Ferdinand (1983 [1887]): *Közösség és társadalom*. Ford. Berényi Gábor és Tatár György. Budapest: Gondolat.
- Veres András (2000): *Lukács György irodalomszociológiája*. Budapest: Balassi.
- Vierkandt, Alfred (1908): *Die Stetigkeit im Kulturwandel*. Lipcse: Duncker und Humblot.
- Vierkandt, Alfred (szerk.) (1931): *Handwörterbuch der Soziologie*. Stuttgart: Ferdinand Enke.

Gyáni Gábor

Történész, akadémikus, egyetemi tanár, ELTE TÁTK Összehasonlító Történeti Szociológia Tanszék (Budapest), kutatóprofesszor, MTA BTK Történettudományi Intézet (Budapest)

VÁROSEALON INNEN ÉS TÚL

Benda Judit

Vidék a városban: kertek és majorságok a középkori Budán

Kolláth Ágnes – Skorka Renáta

Középkori fehérvári polgárok mezőgazdasági ingatlanai a város határán belül és kívül

Weisz Boglárka

A város a megyében: a városok a 14. századi megyei és nádori közgyűléseken

Kádas István

Város, falu, megye: a városi birtokok hadpénze a középkor végén

Dertzi Júlia

Szeben szék falubizái: falu és város viszonya a 16. századi hatósági rendszabályok tükrében

Cziráki Zsuzsanna

A város a vidék szemében: Brassó és környezete a 17. század első évtizedeiben

Berecz Anita

Eger kiváltságos mezőváros polgárai a 19. század elején

A **KORALL** szerkesztőségének elérhetőségei

www.korall.org

terjesztes@korall.org és korall@korall.org

1113 Budapest, Valkó u. 9.

Előfizetési szándékát kérjük, jelezze a szerkesztőségnek, és valamennyi idejű számunkat postázzuk Önnek. Az éves előfizetés ára 4500, egy szám ára 1250 Ft.

Informalítások



Böröcz József képe

Böröcz József

Kistérsadalom – kiskapuk

„Et in Arcadia ego.”

Absztrakt: Ez az először mind angolul, mind magyarul húsz éve megjelent tanulmány a globális történeti-összehasonlító szociológia eszközeivel irányítja a figyelmet a magyar társadalom egyik szembeötlő jellegzetességére, a szinte mindent átfogó *informalitás*ra. Azt hirdeti, milyen társadalomtörténeti okokra vezethető vissza e sajátosság. Itt elsősorban a gazdaság területén megfigyelhető informalitás kapott hangsúlyt, bár tanulságos volna a politika, a kultúra, az elitek és a tömegek belső viszonyaiban testet öltő informalitás különféle kifejeződési formáit is szemügyre venni.

Kulcsszavak: informalitás-formalitás, magyar társadalom, kirekesztés, Polányi Károly, reciprocitás, társadalmiság, társadalomátalakulás, társadalomnagyság

Szerzője ezt az eredetileg angolul, az *East European Politics and Societies* című folyóirat számára készítette, s annak tavaszi számában megjelenő tanulmányával rokon szöveget szánta válaszfélül Zentai Violetának a 2000/1999. szeptemberi számában megjelent írására. A *Replikában* ezt a fordítást közöljük újra a 2000. folyóirat jóváhagyásával.

1 Csokonai Vitéz Mihály sírfelirata.

Irányítsuk képzeletbeli látcsövünket Arcadiára, erre az alig tízmilliós országra Latin-Amerika kellős közepén.² Arcadiában mindent annyira behálóz az üzleti és közélet, a kultúra és az államszervezet informalitása, hogy az ország fővárosában, Malos Airesben³ élő külföldiek látogatta társaságokban jószerével másról sem esik szó, mint kenőpénzről, korrupcióról, maffiákról, összefonódásokról és patrónus-kliensi rendszerről. A köztereket ellepik az áruk és szolgáltatások legszélesebb skáláját kínáló, tolakodó utcai árusok és a higiéniai és adóelőírásokat csakúgy, mint a járókelők méltóságát semmibe vevő, silány árucikkek és még riasztóbb szolgáltatások tömegét kínáló, százalmas bazárok. Az egyre előkelősödő Malos Aires-i kertvárosok felé tartó utak találkozásánál, a Plaza de la Ciudad Washingtonon hajnalonta borostás arccal, kialvatlanul álldogálnak a szomszédos, Arcadiánál szegényebb országokból hivatalos papírok nélkül érkezett munkavállalók, alkalmi munkalehetőségekre várva.

Arcadia politikai életét át- meg átszövi az informalitás. Miután a demokráciát jó két generációnyi időre felfüggesztő ezredesek uralmát eltakarította ugyanaz a geopolitikai logika, amely eredetileg odaültette őket, az arcadiai nyilvánosság gyorsan napirendre tért afölött, hogy a diktatúra utáni első választások során megválasztott kormány egy eladdig a nagypolitikában ismeretlen diplomáciatörténészt nevezett ki a külügyminiszteri posztra, mondván: érthető, hiszen az új külügyér az új miniszterelnök veje. A négy évvel későbbi választások során olyan politikai csoportok és politikusok kerültek hatalomra, amelyek-akik, úgy tűnt, mintha köszönő viszonyban sem lettek volna az előző turnus kulcsszereplőivel. Ez az ország méretének és a hatalmi elitnek működésmódjának ismeretében komoly teljesítmény, hiszen szinte valamennyi, az egymást követő kormányzati ciklusokban érintett politikus és szakértő a Malos Aires-i egyetem oktatói karából, illetve az ugyancsak a fővárosban székelő, francia mintára a múlt században létrehozott Arcadiai Tudományos Akadémia társadalomkutatói közül került ki, s többségük egész életében Malos Aires három „jobb” kerületének lakója volt. A különféle ideológiai táborok képviselői és a politikai pártok kulcsemberei közötti kapcsolattartás hiánya, s a politikai beszédben valamennyi csoportozat által erősen hangsúlyozott, állítólagos habituális másságuk tehát igazán figyelemre méltó teljesítménynek számított. Ezt látva az ország legvitriolosabb tollú jegyzetírója „törzsi szervezetként” aposztrofálta az ország politikai rendszerét.

Az informalitás logikája annyira áthatja a közéletet, hogy az 1998-ban rendezett választásokat a „polgári rend” jelszavával nyerte meg a mindkét korábbi pártcsoport tagjaitól generációs alapon elkülönült új erő, a FINES-Partido Civico de Arcadia (FINES-PACA). A „polgári rend” jelentésének lényege adott közegben az (addigra már nyolc éve demokratikus) kormányzat legmagasabb szintjeit és az üzleti élet elitjét összekötő informalitás elleni küzdelem ígérete volt: a FINES-PACA miniszterelnök-jelöltjének egyik legnépszerűbb választási ígérete abban állt, „mindenki eldobhatja a telefonnoteszt.” Ám alig alakult meg az új kormány, nyomban kiderült, hogy az új „polgári rend” fogalma két fő elemet foglal magában: (1) az előző kormányzat és annak (vélt vagy valós) kliensei elleni fellépést a kormányzati hatalom minden eszközével, illetve (2) egy, a közvéleménynek szóló kampányt úgymond a „külföldibűnözés” és „a maffiák” ellen. Mára, két évvel a FINES-PACA és rurális-geriátriai

2 A térséget, melyben Arcadia elhelyezkedik, a különféle környező nagyhatalmak viszállyainak és stratégiai játszmáinak történetével összefüggő okoknál fogva hol „Dél-”, hol „Közép-”, hol „Dél-Közép”-Latin-Amerikának nevezik.

3 Malos Aires nevét az északi látogatók gyakran összekeverik Maláriával, Arcadia szegényebb déli szomszédja, Aroma fővárosával; az ezzel kapcsolatos sértődés az arkád kultúra egyik jellegzetes *toposza*.

bázisú, populista koalíciós partnere, a Partido Independiente de los Minimos-Padrones (PIMP) hatalomra kerülése után nyilvánvaló: az új kormány politikája nem az informális összefonódások, a patrónus-kliensi rendszer megszüntetésére, hanem e rendszer kulcspozícióinak megszerzésére irányul. Erre utal, hogy az új kormány által poszthoz és megélhetéshez juttatott minisztériumi tisztviselők, parlamenti képviselők és szakértők körében erősen túlréprezentáltak a Malos Aires-i egyetem három-négy diákothónának volt lakói, s ezt jelzi az is, hogy az új miniszterelnök mind az Adóhivatal, mind pedig az Arcadiai Állam Vagyonát Kezelő Ügynökség élére kamaszkori barátait nevezte ki. E tény ismerete nélkül megmagyarázhatatlan volna, miért éppen e két, kinevezésükkor köztelherviselési kötelezettség elmulasztása és közokirat-hamisítás vádjával vizsgálat alatt álló üzletember került ennek, az ország Amerikai Unió felvétele előtt nemzetközi vonatkozásban is fontos két hivatalnak az élére. A kormány egyik tanácsadója, egy korábban Nyugat-Európában élő ügyvéd csak részben tréfálkozott, amikor kinevezését azzal magyarázta, hogy a miniszterelnök tíz évvel korábban, doktorandusz korában néhány hónapig nála lakott.

* * *

Ennyi talán elég is a képzeletbeli Arcadiáról. Fordítsunk egyet a távcsövön, s élesítsünk Magyarországra.

Az Angelusz Róbert és Tardos Róbert vezetésével, az államszocializmus összeomlása előtt három évvel készített, kiváló kérdőíves felmérés adatainak (lásd TÁRKI 1988a, 1988b, és 1988c)⁴ újraelemzése során doktoranduszaimmal és kollégáimmal több összefüggésben is arra a következtetésre jutottunk,⁵ hogy az informális hálózatok nagysága és típusai – még a kvantitatív elemzés sok szempontból durva és pontatlan eszközei segítségével is jól kiatapintható módon – növelték a társadalmi egyenlőtlenségeket, mérjük az utóbbiakat akár jövedelemben, akár lakásviszonyokban. Egy nemzetközi vizsgálat magyar válaszadói még a legrutinosabb adatelemzőket is meglepték, amikor 1996-ban a sikeres vállalkozáshoz szükséges dolgok listájából elsőprő többségben az informális kapcsolatokat választották, melyek így jócskán megelőzték még a tőkét is (lásd Örkény 1997: 239). A volt államszocialista vállalati vezetők informális társadalmi hálózatai oly lényeges elemeivé váltak az átalakulásnak, hogy nemcsak azt határozták meg, kik kerülnek az immár kapitalizmuskonformmá alakított vállalatok élére, és nem is csak azt, kinek a kezébe-nevére kerül az állami tulajdon, de jócskán befolyásolták a létrejövő új, tőkés vállalati szervezet *szerkezetét* is (Böröcz 1993).⁶ Mivel a vállalatsszervezet az intézményi közgazdaságtannak és a gazdaságsszociológia vele határos részének egyik fő empirikus vizsgálódási területe,⁷ ez utóbbi állítás elméleti implikációi meglehetősen messze vezetnek. Későbbi elemzések⁸ mind közvetlen megfigyelések alapján, mind pedig indirekt következtetésekkel alátámasztották e megfigyeléseket.

4 Feldolgozását lásd például Angelusz és Tardos (1991).

5 Közvetlenül Böröcz és Southworth (1995), illetve Bodnár és Böröcz (1996) támasztja ezt alá. Közvetve releváns még Böröcz és Southworth (1996) is.

6 De lásd közvetlen előzményként Böröcz (1990).

7 Lásd a „tranzakciós költség” megközelítés Oliver Williamson által képviselt változatát (például Williamson 1981, 1994).

8 A gazdaságsszociológiában lásd például Magyarország kapcsán: Stark (1996); Magyarország és a volt NDK vonatkozásában: Stark és Bruszt (1998); több poszt-államszocialista országról szólván: Böröcz és Róna-Tas (1995). A jogsszociológia területén lásd Scheppele és Örkény (1996–1997).

Az alábbiakban történeti-összehasonlító szemszögből, a világ egyéb, nem kelet-közép-európai társadalmában megfigyelhető informalitás közegében próbálom értelmezni a magyar társadalom e szembevetendő vonását, s elgondolkodom a jelenség lehetséges társadalomtörténeti okain. Itt főként az informalitás gazdasági megnyilvánulási formáira összpontosítok. Hasonló eszmefuttatás minden bizonnyal ugyancsak elmondható volna a politikai szféra működésmódja vagy a társadalmi elitok szerveződési mechanizmusai kapcsán.

Informalitás és társadalmiság

A szociológiában a „formális szervezet” fogalmát olyan csoportokra alkalmazzák, melyeknek működését *explicit és kézzelfogható* – általában szakemberek által megfogalmazott, rituálisan elfogadott és többé-kevésbé minden érintett számára nyilvánosan hozzáférhető – *szabályok és előírások* fogják keretbe. A szabálykövető viselkedést *formális* magatartásnak nevezik; a társadalmi magatartások minden egyéb formája *informális* viselkedés.⁹

Az informalitásról, pontosabban a formalitás-informalitás viszony társadalomspecifikus normáiról igen nehéz moralizálás nélkül, történeti-összehasonlító összefüggésben szólni. Ennek az a fő oka, hogy az formalitás-informalitás viszonynak még a társadalomtudományos beszédmódját is átpolitizálja a „Nyugat” köznyelvből beszűrődő identitásdiszkurzusa. Mint azt a társadalomtudományok klasszikusai megfigyelték és mind elemzéseikben, mind pedig elméleteik előfeltevés-rendszerében megjelenítik, a „nyugati” ipari kapitalizmus történetének fontos fejezeteit áthatotta a formalitás morális előrébbvalóságának képzete. Párhuzamosan azzal, ahogy kialakult a modern kapitalizmus két, ma ismert legnagyobb intézménytípusa – az iparvállalati szervezet és a modern „nemzetállami” apparátus –, a „nyugati” társadalmak gyakorlata úgy változott meg, hogy tagjaik normarendszerébe beépült a társadalmi viselkedés területén a formális szabályok követésére vonatkozó elvárások egy meghatározott szintje és formája. Történeti-összehasonlító szemszögből azonban e sok szempontból fontos fejlemény *történeti kivétel* volt, méghozzá kettős értelemben. Egyrészt a formális szabálykövetés e moralizáló elvárása a világ Nyugat-Európán és ennek észak-amerikai kiterjesztésének egyes társadalmain kívüli, jó kilencven százalékában *nem vált uralkodó toposszá*. Pontosabban olyan morális rend alakult ki, melyben a formális magatartások és ezek informális alternatívái között könnyed, természetes, hanyag eleganciával mozognak a társadalom kompetens tagjai.

Másrészt kivétel ez a diszkurzív fejlemény abban az értelemben is, hogy a moralizáló, formalitáselvű „nyugati” beszédmóddal még a nyugati társadalmi gyakorlatok legpuritánabb változatai sincsenek összhangban. Naivitás ugyanis azt képzelni, hogy a „nyugat” társadalmi betartják az összes érvényben levő formális szabályt és előírást, vagy hogy a formális

9 Az „informalitás” szikáran logikai szempontból tehát reziduális fogalom: határait a formalitás jelöli ki, negatív módon. E tekintetben logikai hiba a formalitás jelenléte nélkül informalitásról beszélni. Történeti és szociológiai értelemben ugyanakkor merőben más a helyzet. Mivel a formalitás közegében informalitásnak minősülő magatartások messze megelőzik a formális megjelenését mind társadalomtörténeti időben, mind pedig az egyénnél, az informalitást a társadalmi lét „természetes”, a formalitásnál „előrébb való” működésmódjának tekinthetjük. Ha a szociológia valóban az a minden kulturális, történeti és földrajzi részrehajlástól mentes, történeti-összehasonlító tudományszak volna, amivé klasszikusai óta legjobbjai tenni szeretnének, nemcsak az informalitást, hanem a formális viszonyok kialakulását és fennmaradását is megpróbálná megragadni.

szabályok ismerete önmagában értelmes és elégséges leírását adná e társadalmak működésének. Épp ellenkezőleg: a társadalmi lét még a „nyugat” szabályozott társadalmában is elképzelhetetlen anélkül, hogy tagjainak kényelmesen, megbízhatóan és könnyűszerrel rendelkezésükre ne állna az informális magatartásformák gazdag választéka. Igen gazdag e választék, még akkor is, ha közép-európai szokás szerint amikor „világot” mondunk, annak csak a nyugat-európai és észak-amerikai szegletére gondolunk. Még az így definiált nyugaton belül is szédítő a formalitás-informális viszony formagazdagsága, gondoljunk arra, micsoda különbség lelhető fel a „korrupció” kulturálisan kódolt fogalmai között mondjuk svéd-olasz összehasonlításban. Mármost, még ha az összevetés alapját tovább szűkítve a „nyugatnak” csak a protestáns-puritán szeletét hasonlítjuk a világ többi részéhez, akkor is aligha juthatunk arra a következtetésre, hogy az előbbi kizárólag vagy akár csak túlnyomórészt formális, az utóbbi pedig csak/jobbára informális volna, hiszen mindegyik formális is, informális is. A fő eltérés inkább az, hogy a protestáns-puritán „nyugat” reflexív alanya úgy tekinti, a testi-séghez, a világi élvezetekhez, az intim, elengedett emberi kapcsolatok összes egyéb megnyilvánulásához hasonlóan az informalitás különféle megnyilvánulásai miatt is lelkifurdalást, bűntudatot kell éreznie. E felfogástól valóban távol áll a mai magyar gyakorlat.

Az informális elemeitől megfosztott társadalmi lét gondolata a legabszurdabb negatív utópiák közé tartozik. Mint azt a szociológia terepmunkásai a nagy ipari szervezetek és állami apparátusok kialakulásával egy időben igen helyesen megfigyelték, a mégoly formalizált, nagy szervezetek életének jelentős részét is szükségszerűen az informalitás ethosza szervezi. Úgy tűnik, bármely modern társadalmi-politikai rendszerben – így a kapitalizmus mégoly „fejlett” válfajaiban is – az emberek a társadalmi lét elengedhetetlen és fontos összetevőjeként tartják számon az informális viszonyok és eljárásmódok kínálta spontaneitást, közvetlenséget és kreativitást. A társadalmi lét legélvezetesebb, emberhez legméltóbb pillanatai mind-mind informális viszonyokban öltenek testet. Annak ismerete, hogy adott társadalom tagjai milyen helyzetekben, milyen informális szabályok mentén, milyen következményekkel kerülnek meg a formális előírásokat, s hogy milyen magatartási műfajokra terjed ki az általuk elfogadhatónak-élvezetesnek talált informális viszonyok köre, legalább annyit elárul a társadalom működéséről, mint a formális szabályok rendszere. Az igazán izgalmas terület a kettő viszonyában megfigyelhető változatosság megértése.

A formális szabályok léte szükségszerűen azzal jár, hogy az emberek így vagy úgy, de informális úton megkerülik, s egyéni igényeik, szükségleteik, lehetőségeik idioszinkretikus rendszeréhez idomítják őket. Az informalitás mindenütt jelen van: szervezetszociológiai értelemben tényleg minden nagykapu mellett van (legalább) egy kiskapu. Annak megértéséhez, hogy a nagy szervezetek formális szabályok betartatására hivatott középvezetői miért csak ritkán, vonakodva és akkor is rossz hatásokkal sújtanak le az informális megoldásokra, két szempontot érdemes figyelembe venni. Egyrészt még a legformalizáltabb, legfegyelmezettebb társadalmakban is oly nagy a lehetséges informális megoldások száma, és skálájuk oly széles, hogy lehetetlen valamennyi informális megoldást kizárni. Emiatt az tűnik a legintelligensebb vezetői stratégiának, amely megelégszik az informalitás kordában tartásával, és arra törekszik, hogy lehetőség szerint csak a nagy szervezet működésére nézve legártalmasabb formáit korlátozza az informalitásnak.

Ráadásul a kiskapuk bizonyos típusai nem szükségszerűen rontják a formális szervezetek működésének hatékonyságát – sőt. A különféle tulajdonosi és menedzseri rezsimekkel, döntésekkel, stratégiákkal és módszerekkel szembeni munkavállalói ellenállás egyik leg-

szellemesebb módozata éppenséggel a sztrájk azon válfaja, amelyben a vállalat működését nem munkabeszüntetéssel, hanem úgy lassítják vagy állítják le a dolgozók, hogy betűről betűre betartják a vállalat és ennek intézményi környezetét képező állami és egyéb szervek és hatóságok összes szabályát, előírását. A munkavállalói nyomásgyakorlás e módozatának léte önmagában jelzi, hogy a dolgozók – emberi lények lévén – apróbb-nagyobb informális megoldások ezrei segítségével teszik saját munkájukat könnyebbé (sok esetben: eleve lehetőségessé), akár a formális szabályok ellenében is.

Ha bárki akkurátusan számba venné, valamely, mégoly formalizált „piaci” környezetben működő, mégoly formális belső rendszerű nagyvállalat mégoly sikeres vezetője pontosan mit is csinál napi munkája során, az elemzés aligha azzal nem végződne, hogy a cégirányítás mint tevékenység formális terminusokban aligha leírható. A vezetői munka óriási hánysága nem más, mint „befektetés” a formális szabályrendszerekben nem rögzíthető, pontosan alig körvonalazható, informális hálózatok építésébe. A *business school* típusú vezetőképző intézmények tananyagának jelentős része az úgynevezett „személyközi kapcsolatokkal” összefüggő készségek fejlesztésére irányul. E kapcsolatok körébe magától értetődő módon tartozik bele nemcsak a beosztottakhoz, hanem a „piac” és az egyéb makrotársadalmi struktúrák logikája szerint egyenrangú partnerekhez és versenytársakhoz, illetve a felette-sekhez fűződő viszony is.

A kapitalizmus jó négy évszázados történetében a különféle, különböző mértékben zárt-körű és elittermelő felsőoktatási intézményektől, kluboktól és egyetemi diákszervezetektől az exkluzív sporttevékenységeken és klubokon keresztül a jótékonysági bálókig és koncertekig kulturális mintáktól, nemzeti hagyományoktól és történeti közegtől függően intézmények egész sora szolgált kiszámítható, kulturálisan elfogadott terepként a tulajdonosi és menedzseri elitek tagjai közötti kapcsolatépítéshez. Az informalitás civiltársadalom-stimuláló szerepét jól mutatja, hogy a nyilvános intézmények – éttermek, kávéházak, kocsmák, szalonok, olvasóköri, vitafórumok, színházak, koncerttermek, mozik, terek, utcák, lakóházak stb. – informális társadalmi „profilja” hajszálpontos térkép formájában adva van az adott város lakóinak fejében. A mai budapesti, párizsi vagy dzsakartai közegben való eligazodás képessége nagyrészt abban áll, tudjuk-e, hol, mikor, milyen körülmények és szabályok közepette lesz módunk a magyar, francia vagy indonéz társadalom egyik vagy másik szeletével, informális körülmények között találkozni. Társadalmiságunk sikere nagyrészt az informális viszonyokban való eligazodás és részvétel sikerét jelenti.

A gazdaságszociológiában mára közhely,¹⁰ hogy az adott pillanatban alkalmazásban állók körében keresve sem találunk olyanokat, akik ne valamilyen informális kapcsolati elem révén tettek volna szert állásukra. Ezek közül általában a felületes, távolabbi ismeretségek a leghasznosabbak: nagyobb számuk és szélesebb társadalmi „merítési körük” jóvoltából e felületes ismeretségek több és értékeesebb információt képesek gyűjteni és továbbítani az érdeklődőkhöz, és könnyebben hozzák tető alá az állásszerzés legfontosabb fázisát, az első kapcsolatteremtést a munkaadó és a munkakereső között, mint az intenzív összetartozást, szolidaritást és közösségélményt kifejező, sok esetben formalizált, nagyobb elkötelezettséget és befektetést igénylő, s emiatt jóval kisebb számban és szűkösebb skálán rendelkezésre álló,

10 Ez például Mark Granovetter, az új gazdaságszociológia egyik megalapítója első publikált monográfiájának (1974) alaphozmódozata.

szorosabb kapcsolatok.¹¹ Könnyű átérezni a „gyenge kötések ereje” képletben foglalt szociológiai tétel igazságtartalmát: bárki, aki ismeri például a tudományosság, a felsőoktatás, a művészetek vagy a tágabb értelemben vett értelmiségi lét mindennapjait, pontosan tudja, milyen fontos része e területek szakmai életének az informális információátadás, segítségnyújtás és szolidaritás, illetve ezek ellentettje, az ugyancsak informális információeltitkolás, „fúrás” és „betartás”. Ugyanez mondható el a bürokráciák különböző szintjeiről, valamint a kis- és középvállalkozások egymáshoz fűződő viszonyairól.

Az észak-amerikai kisvállalkozás-szociológia jó egy nemzedékkel ezelőtt mutat meg először az etnikai hálózatok fontosságát: e szervezettípusban az azonos etnikai csoportba tartozó egyének mind „piaci”, mind nagyvállalati közegben, mind hierarchizált, mind pedig nagyszámú, hasonló rangú versenytárs jelenléte mellett igencsak ügyesen juttatják egymást a különféle vágyott társadalmi erőforrásokhoz azáltal, hogy etnikai csoportjuk többi tagjának informális úton rendelkezésére bocsátanak stratégiai pozícióikat.¹² Így még a „fejlett” tőkés társadalmak legszabályozottabb, technológiailag legellenőrzöttebb, legfegyelmeltebb színhelyei – a hadsereg, a börtön és a munkahely – is az informális társadalmi viszonyok gazdag választékát kínálják. Mindez egyebek mellett arra is alkalmas volt, hogy kollektív tapasztalati alapjául szolgáljon a gazdaságsszociológia Polányi Károly által jó két generációval ezelőtt megfogalmazott alaptételéhez a gazdasági cselekvés társadalmi beágyazottságáról (Polányi 1992 [1957]).¹³

Az informalitás mint gazdasági szektor

Az informalitás fogalmára ráépül egy másik szakterület is. Az összehasonlító fejlődés-gazdaságtan és a gazdaságsszociológia határterületén kialakult nagy hatású irodalom,¹⁴ melynek tárgya az adófizetési, regisztrációs és szabályozással összefüggő előírásokat elkerülő, rejtőzködő vállalkozások és egyének gazdasági tevékenysége egy olyan közegben, ahol a hasonló tartalmú gazdasági tevékenységeket az adózás, a regisztráltság, a szabályozottság és a nyilvánosság ellenőrző hatalma jellemzi.¹⁵

Az e szektorba tartozó tevékenységek köre igen széles (erről lásd Portes, Castells és Benton 1989). Főbb típusaiként szokás megkülönböztetni:

11 E megfigyelés szolgál Granovetternél az „erős” és „gyenge kötések” közötti, fogalmilag meglehetősen pontatlan különbségtétel alapjául. Eredeti kifejtését lásd Granovetter (1973). A magyar társadalomra igen innovatív módon (kétdimenziós skálán) alkalmazta Angelusz és Tardos (1991).

12 Erről részletesebben lásd például Zhou (1992); Portes (1995); Light és Bonacich (1988); Portes, Castells és Benton (1989).

13 Általános gazdaságsszociológiai tételkénti megfogalmazását lásd: Granovetter (1985).

14 Ennek alapműve Portes, Sassen és Koob (1987). Hasznosan összegzi a téma kiterjedt irodalmát Portes (1994); Portes és Schauffler (1993). Lásd még Waldinger és Lapp (1993).

15 E definícióból következik, hogy az e szektorban termelt és forgalmazott áruk és szolgáltatások tartalmának legalitása-illegalitása nem releváns. A formalitás-informalitás mint szektor distinkció szempontjából a törvényesség kizárólag mint az adózással, a nyilvántartással, a szabályozottsággal és a nyilvánosság betekintési jogával kapcsolatos törvények be nem tartása jön szóba. Fontos emlékezni arra, hogy az informális szektorban forgalmazott termékek és szolgáltatások túlnyomó része teljességgel legális mint termék/szolgáltatás.

- a *létfenntartás* informális szektorát (lásd például Birkbeck 1979; Castells és Portes 1989), amely a létminimum szintjén kínál megélhetési lehetőséget Latin-Amerikában vagy Közép-Európában a nagyvárosok környékének szeméttelpein guberáló, a Rio de Janeiro-i, New York-i vagy kalkuttai utcákon tengődő, a mulatókban gyufát és cigarettát, a „jobb” Los Angeles-i útkereszteződésekben narancsot, a VIII. kerületben és a világ összes metropoliszának „vigalmi negyedeiben” elemi nemi szolgáltatásokat áruló nyomorultaknak,
- a centrumországok világvárosainak *etnikai zárvényaiban* (például Zhou 1992), így a New York-i vagy Los Angeles-i kínai, vietnami, korábban olasz, lengyel, stb. negyedekben, működő, sokban a tizenkilencedik századi Angliára emlékeztető nyomor körülményei között virágzó termelési tevékenységet és
- a *hajlékony és alkalmazkodóképes gazdasági specializáció* informális kisvállalkozói szektorát (lásd például Brusco 1982; Capecchi 1989) például az olaszországi Emilia Romagna tartományban vagy akár a hatvanas évek vége óta a magyar gazdaságban.

A világ szinte minden pontján fellelhető informális szektorban tevékenykedő legkülönbözőbb osztály-, réteg- és kaszthelyzetű, minden rendű s rangú emberek életének, megélhetésének logikája azért társadalompolitikai kérdés, mert az informális szektor szociológiája implicit módon az államnak – a gazdaság működése feletti kollektív demokratikus ellenőrzés egyetlen potenciálisan hatékony közhatalmi intézményének – a szociológiája is.

A gazdasági tevékenységek regisztrálatlansága ugyanis láthatatlanná, s így *védtelessé* teszi a gazdaság szereplőit. Ez áll ugyan minden résztvevőre, de különösen igaz a gazdasági folyamatok alárendelt helyzetű szereplőire. Önmagában az, hogy a munkavállaló sikerrel ki tud bújni a munkajövedelmekhez kapcsolódó közteherviselési kötelezettség alól, csak kis részben kompenzálja a munkavégzés minden egyéb aspektusára kiterjedő teljes kiszolgáltatottságáért.¹⁶ A nyilvántartottság, illetve a termelési és kereskedelmi feltételek, körülmények szabályozottságának hiánya miatt ugyanez vonatkozik az informális szektor fogyasztóira is, különösképpen az informális közegben beszerzett, olcsóbb áruk minőségével kapcsolatban. A közintézmények ugyancsak megsínylik az informális szektor elharapódzását, hiszen a bevételek megcsappanása elszegényíti és a polgárral szemben egyre inkább ragadozói mentalitásra csábítja az államot, s eközben ellehetetleníti azon polgárait, akik a jóléti állam íratlan társadalmi szerződése alapján joggal vélik úgy, jogosultak arra, hogy részesüljenek az állam által biztosított köz- és magánjóságokból. Az elemzők politikai orientációjától és vérmérsékletétől függetlenül az informális szektor nemzetközi szakirodalmának egybehangzó megfigyelése, hogy *ceteris paribus* a gazdaság informalitása a tőkének kedvez mind a munkavállalóhoz, mind a fogyasztóhoz, mind pedig az államhoz fűződő kapcsolatában.

Annak ellenére, hogy értelmezhető kapcsolatban nem állt az informalitás nemzetközi összehasonlító irodalmával, meglepően hasonló fogalmi rendszerben mozgott mind a magyarországi reform-közgazdaságtan, mind pedig az állampárt gazdasági reformpolitikai lépéseit megalapozó reformista intellektuális mozgalom. Az informalitás itt is a gazdaság egyik szektoraként jelent meg. Mindezt egy fogalmi csúsztatás tette lehetővé, ami hibásan kapcsolt össze két helyes tapasztalati megfigyelést. Ezen iskola képviselői helyesen mutattak

¹⁶ Hogy ez mivel jár, arról lásd – az informális munka magyar szakirodalmából – például Bodnár Judit (1999) és Sik Endre (1999a, 1999b) írásait.

rá, hogy a magyar gazdaság nagy része a valóságban kívül esik a központi állami tervezés és ellenőrzés hatókörén. E szektor az államszocializmusra jellemző eufémizmussal a *második gazdaság* nevet kapta. Tovább kuszálta a dolgokat, hogy később a munkahelyi belső alvállalkozásra is a „második gazdaság” címkét kezdték alkalmazni. Ezt követték a KGST-piacok, a „kishatárforgalom” és a kis tételben zajló, „népi” csempészet, a prostitúció újraéledése, a regisztrálatlan szobakiadás és az utcai pénzváltás – s e nagyon is különböző jövedelemszerzési és költségcsökkentő intézmények is mind-mind a „második gazdaság” egyre dagadó fogalmába zsúfolódtak.

A reformerek arra is rámutattak, igen helyesen, hogy az ebben a nem tervezett és nem is állami tulajdonú szektorban a társadalmi viszonyokat pókhálószerűen át- meg átszövik a személyesség és az informalitás szálai. A kapcsolatrendszerek, amelyek a második gazdaságot alkotó egyéneket, illetve mikro- és kisvállalkozásokat egymáshoz fűzték, megemelték az informális társadalmi hálózatrendszerek jelentőségét.

Mindkét megfigyelés empirikusan helyes volt. Ám csúsztatás volt olyatén egyszerű megfeleltetésük, mely szerint az első gazdaság formális, a második informális lett volna. Mindezt tetézte, hogy a reform-közgazdaságtan legjobbjai is hibásan olvasták a legjelentősebb magyar gazdaságtanpologust, s a „piac kontra redisztribúció” kétosztatú sémájára egyszerűsítették Polányi híres mozaiktipológiáját – amely szerint bármely gazdasági rendszer az újraelosztás, a reciprocitás és a csere három alaptípusának sajátlagos, csak rá jellemző intézményekben megvalósuló együttállásával („mozaikszerű” összekapcsolódásában) határozható meg (lásd Kolosi 1986; Kolosi nyomán Böröcz 1989; Zentai 1999; Polányi 1992 [1957]). Mindez a következő fogalmi megfeleltetésekhez vezetett:

első gazdaság = állami vagy szövetkezeti tulajdon, redisztribúció és formalitás;
második gazdaság = se-nem-állami-se-nem-szövetkezeti tulajdon, piac és informalitás.

E modell lényegében Gábor R. István és Galasi Péter egyik idevágó, fontos és eredeti meglátásának áramvonalasított változata volt. Ebben a szerzők az informalitást még az államszocialista gazdaság szektorális alapmegoszlásától viszonylag független kérdésként kezelték (Gábor és Galasi 1989: 21). A második gazdaság fogalmának hízásnak indulása, s végül is a „sztálinista államszocialista modellről való magyar eltérések” általános jelölőjévé válása során azonban egymásba fordult a két elemzési dimenzió, s a formalitás/informális megkülönböztetése mintegy rámásolódott az állami tulajdon/egyéb tulajdon megkülönböztetésre. A rendszerváltozást ezzel a meglehetősen leegyszerűsített fogalmi rendszerrel érte meg a magyar társadalom.

E kétosztatú modell – egyszerűsége és takarékos jellege folytán, illetve azért, mert pontosan illeszkedett a hidegháború hatalmi konstellációihoz, s így alkalmas volt arra, hogy mindkét oldalon, illetve mindkét oldal belső ellenzékénél politikai eszközzé váljék – igen népszerű fogalmi rendszer volt.¹⁷ Ugyanakkor a benne foglalt leegyszerűsítés miatt egyszerre jellemezte a rövid- és a csőllátás. Kizárólag a második gazdaságon belüli informalitásra irányította a figyelmet, s nem észlelte a „tervezett”, állami szektoron belül létező informalitást. Ezzel akadályozta, hogy felismerjük az államszocialista időszak vállalatvezetői körében ki-

¹⁷ Kornai például nagy eleganciával alkalmazza a szűkített Polányi-féle sémát a szektorális megoszlásra (lásd 1983, 1984, 1992a, 1992b).

alakult, egyre komplexebb, többdimenziós informális társadalmi hálózatok gazdasági, politikai és kulturális jelentőségét.¹⁸

A reformszociológusok és -közgazdászok vonatkozó rövidlátását részben az is magyarázza, hogy az akkoriban népszerűvé vált fogalomnak, a „civiltársadalomnak” „az államtól viszonylag független, annak hatalmát korlátozó és ellenőrző társadalmi integrációs csoportosulások és tevékenységek” értelemben vett jelentése időközben az explicit, hangsúlyozott ellenzéki értelmiségi körökre szűkült. Ennek különös következményei lettek. Hajlamosak lettünk megfedkezni a csöndben, diszkréten az államszocializmus gazdasági, politikai és kulturális világából kivonult vagy attól eleve távolságot tartó maszekok, kisvállalkozók s minden rendű-rangú egyéb kisemberek millióirol és a félig a rendszeren belül, félig ennek repedéseiben megszólalásig nyugati kollégáikra emlékeztető vállalatvezetőkről mint a rendszerlazító civiltársadalom fogalmának lehetséges tagjairól. A civiltársadalomként megjelent ellenzék „kemény magja” egyébként (lásd például Javorniczky 1999) jó két-háromszáz emberre terjedt ki, s az ellenzéki-ség alapelemei – a házibulik, az aláírásgyűjtés, a bujkáló szellemi lét, a szamizdattevékenység, a nyugati sajtóval és egyetemi világgal való kapcsolattartás – mind-mind egy lényegét tekintve informális, kapcsolathálózati életforma habituális elemeit sulykolta résztvevőibe – s negatív értelemben a társadalom azon tagjaiba is, akik ilyen vagy olyan, társaskapcsolati, földrajzi, korosztálybeli, habituális, stb. okoknál fogva kívül maradtak e körökön. A mai értelmiségi és politikai elitpozíciókért való – így az állami és magánpénzek, hatalom, megszólalási lehetőségek és presztízs elosztása körüli – iszapbirkózás mögött nagyrészt ugyanezek az informális társashálózati összefüggések – kapcsolódások és kizáródások – lehetők fel.

Mindez nyitva hagyja azonban a kérdést, honnan származik az informális hálózatok mint magatartási minta történeti ereje.

Az újra feltalált informalitás

Közismert, hogy Kelet-Közép-Európa szerteágazó gazdaságtörténetének közös eleme a krónikus tőkehiány. A gyarmatosításból származó tőkefelhalmozási lehetőségekből földrajzi fekvésünknel illetve egyéb sajnálatos birodalmi környüállásoknál fogva kimaradtunk, a második jobbágyság és a korai kapitalizmus perifériás viszonyaira jellemző, folyamatos érték-kiszippantás következtében a kapitalizmus e tájon úgy-ahogy kialakulató formái másodlagosak, rozogábbak és bizonytalanabbak voltak, s kezdettől fogva, alapszerkezeteikben függőségi viszonyban álltak a kapitalizmus néhány száz kilométerrel nyugatabbra, néhány száz évvel korábban, néhány száz százalékkal erőteljesebb struktúrákban létrejött válfajaitól. Mindezt már a századforduló táján pontosan látták régióink legjobb társadalomtudósai.¹⁹

18 A tulajdonlás, a gazdasági integrációs mechanizmusok és a formalitás/informalitás dimenzióinak egy sorba állításának szarvashibáját kiküszöbölendő egyik volt aspiránsommal, Caleb Southworthszel együtt írott, magyarul is megjelent tanulmányomban (Böröcz és Southworth 1995) ezért bevezettem azt az egyszerű módosítást, melyben a formalitás-informalitás fogalmilag független az államszocialista gazdaság szektoraitól: mindkettő megjelenik mind az állami, mind a magánszektorban, mind pedig a kettő átfedését jelölő, gazdaságpolitikailag szürke zónában.

19 A megfigyelés, hogy Közép- és Kelet-Európa morfológiai jellegzetességei lényeges pontokon eltérnek az etalonként használt „Nyugat” ideáltípiáztól, régtől fogva fontos motívuma volt régióink modern szellemi életének. A vigyázó szemeit Párisra vető Batsányi nyomdokain e téma uralkodott a magyar szociológiát megteremtő Huszadik század körének gondolkodásában, s ez lengi át ifj. Leopold Lajos első világháború idején írott fontos társadalomtipológiai esszéjét (1988 [1914–17]). Romániában a Gîndirea folyóirat köre ugyanezekkel a kérdésekkel küszködik, nagyjából ugyanakkor (Schmitter 1978), s ez a Zeletin–Voinea-vita lényege is (Chirot 1978).

Hogy valamely régiót épp az ipari kapitalizmus időszakában sújt a tőkehiány, az egyik fontos következménye, hogy a térség ipari üzei a tőkével ellátottabb régiók hasonló vállalkozásainál kisebbek és kevésbé gépesítettek lesznek. Régióink gazdaságtörténetét pontosan ez az alapvonal jellemzi a legiparosodottabb nyugat-európai vidékekkel való összehasonlításban.²⁰ Mármint szokás szerint e különbség-halmazból általában a technológiai elmaradottság és az ebből levezetett alacsonyabb jövedelmezőség sorscapásszerű fogalmára összpontosítunk. Én most másféle fókuszra javaslok. Gondoljuk végig azt, mik a kisebb méret és a kevésbé előrerohant gépesítettség társadalomformáló összefüggései a sorscapás-mitológián és az önfelmentésen túl.

A méret és a gépesítettség mértéke szorosan összefügg a formalitás-informális mint társadalommorfológiai jellegzetesség kérdésével. Ha kiindulópontként elfogadjuk azt az állítást, hogy a társadalmi lét, benne az emberek megélhetését biztosító tevékenységek (röviden: a gazdaság) szervezeti viszonyainak nem a teljes formalizáltság, hanem a formalitás és az informális összjátéka a „természetes” működésmódja, akkor a kisebb szervezetekre tagolt és viszonylag kevésbé gépesített iparosítás történeti tényéből két fontos következmény adódik. Elsőként az ipari szervezetek kicsiny méretéből és gépesítettségének korlátaiból a formális munkahelyi viszonyok viszonylagos gyengesége következik. A ma ismert erős, a társadalom pénzügyi erőforrásainak jó felét újracsatornázó, a társadalmi újratermelés minden szeletében jelenlevő államszervezethez fogható mértékben robusztus és formális belső szabályok bonyolult rendszerével összetartott ipari termelő szervezetek nélkül nem világos, vajon pontosan hol, milyen társadalmi helyzetben kellett volna-kellene a formalitásra vonatkozó fegyelmezési és morális normáknak kialakulniuk. A közép-európai állam hagyományos széttagoltsága, erőtlensége, legújabbkori történetének túlnyomó részét jellemző, tartós legitimációs válsága igencsak megrövidíti azon intézmények sorát, ahol a régió társadalmi modern történelmük utolsó száz-egynéhány éve során ki tudták volna kísérletezni, s meg tudták volna tanulni, miért s miként kellene alávetniük magukat a formalitás normaszervezeteinek. A modern ipari kapitalizmus közép-európai története szinte kizárólag a kiskapukat nyitogató, informális mentalitást támasztja alá. Adott körülmények közepette – jobb híján írom le ezt a túlterhelt jelzőt – ez ugyanis az *ésszerű* magatartás.

A közép-európai kapitalizmus e strukturális jellegzetességeinek megfelelően a magyar gazdaságtörténet a kisvállalkozások számszerű erejéről és ellenálló képességéről tanúskodik. A Nemzetközi Munkaügyi Szervezet 1930-as évektől folyamatosan rendelkezésre álló kiadványának tanúsága szerint például Magyarországon a kisvállalkozások, a magángazdálkodók és az „önállók” aránya rendre magasabb, illetve még a sztálinizmus időszakában is csak kicsivel alacsonyabb, mint Ausztriában vagy Németországban.²¹ A magyarországi önállók aránya csak a hetvenes évekre mutat csökkenést,²² vagyis e létforma túlélte az államszocialista átalakulást és sztálinizmust, s különösen a szolgáltatások területén jócskán belenyúlt a Kádár-

20 Mivel térségünk értelmező gazdaságtörténete Gerschenkrontól Wallersteinig, Bairochig és Berend–Ránkiig csaknem kizárólag erről szól, itt eltekintek attól, hogy megpróbáljam részletesen dokumentálni ezt az állítást.

21 A „munkaadók és függetlenek” aránya a jövedelemmel rendelkezők körében Magyarországon 1930-ban 21,1% volt, s még 1960-ban is 12,9%-on állt, a közbeeső államszocialista átalakulás és a sztálinista időszak minden magángazdaság-ellenes politikai terrorja ellenére. Ugyanebben az időszakban Ausztriában 9,4%-ról 18,9%-ra, Németországban pedig 16,4%-ról 12,6%-ra módosult a függetlenek és kisvállalkozók aránya. (Az 1960-as „németországi” adat az NSZK-ra vonatkozik.) (Lásd ILO 1930, 1960.)

22 1970-re a „munkaadók és függetlenek” aránya a jövedelemmel rendelkezők körében 2,4%-ra csökkent Magyarországon (miközben Ausztriában 24,5%-ra, az NSZK-ban pedig 9,1%-ra módosult). (Forrás: ILO 1970.)

korszakba. A magyar kisvállalkozói világ történeti-szervezettipológiai kontinuitását csak a második gazdaság tőkebefektetést egyáltalán nem igénylő területeinek felfutása szakította meg. Ezek legkézenfekvőbb módozata a háztájizás, illetve az állami és szövetkezeti tulajdonú termelőeszközök segítségével termelt javak és szolgáltatások informális úton történő, magáncélú elsajátítása volt. Ez egy lényegét tekintve igen szűk horizontú, korlátozott mozgásterű gazdasági stratégiát tett csak lehetővé.

E társadalom- és gazdaságtörténeti kontinuitás olyan vonásokat őrzött meg, melyek igen kevésbé kedveznek a nagyipari világban való eligazodáshoz, a sikerhez szükséges fegyelem, a személyesség nélküli bizalom és általában a formálisan szabályozott társadalmi viszonyok kialakulásának. A magyar társadalom gazdaság- és társadalomtörténeti csomagját nagyrészt ez, a kisemberi-kézművesvilág közvetlen kapcsolatokon, személyes etikán és egyedi viszonyokra kidolgozott bizalmon alapuló mentalitásbeli kontinuitása teszi ki. A kis ügyletek, kis profitek, kis vágyak, kis lehetőségek, kis távlatok világa nagyon sajátos, kistársadalmi világképben fejeződik ki. A magyar gazdaság- és társadalomtörténetből egy alapvetően kispályás s így értelemszerűen *kiskapus szervezet-, mentalitás- és társadalmi viszonyulástípus* uralma adódik.

E társadalom-alaktani megfontolás talán még arra is alkalmas lehet, hogy általa legalább e szempontból mentalitástörténeti kontextusába helyezzük a magyar történelem kádári korszakát. Az informalitás ugyanis olyannyira elterjedt és átható jellegzetessége volt az 1960-as évek Magyarországnak, hogy a Kádár-rezsim sokat emlegetett, ellentmondásos engedményei csaknem kizárólag az informalitás világában valósultak meg.

A kádári politizálás lényege e vonatkozásban az *aszimmetrikus jogi informalitás* volt. A társadalom, a politika és a gazdaság életének csaknem minden területére behatoló, sztálinista korlátozásokat és előírásokat csak nagy ritkán, akkor is félig-meddig és vonakodva törölték el. A hatvanas évek kádári innovációjának lényege a május elsejei kikacsintás volt: *az az expressis verbis soha, csak mimikában, beszéd-intonációban és egyéb metaszöveg-területeken artikulált informális ígéret, hogy a formális (sztálinista) szabályokat mi (=a hatalom) esetleg nem tart(at)juk be.* Hogy pontosan mikor s mely szabályokat, törvényeket, előírásokat tart(at) be a hatalom, s melyeket, s mily körülmények között nem, hogy mindez mitől függ, az ennek eldöntésére való képesség volt a politikai hatalom történeti-szociológiai definíciója a kádári államszocializmusban. Mivel a szabályok be (nem) tartására vonatkozó döntés definíció szerint informális, a kádári időszak hatalomgyakorlásába mélyen beépült az önkényes informalitás elvének e csendőrpertus változata. A lakosság szemében mindez a diktatúra egyfajta felpuhult, peróni-populista változataként tűnt fel; a moszkvai gazdához fűződő viszonyban pedig a lehetőségekhez képest egy híres-hírhedt latin-amerikai minta – „engedelmeskedni, de nem végrehajtani” – mélyen közép-európai változatát valósította meg. A magyar társadalom pontosan „vette” az e kikacsintásban artikulált informális jelzést, s maga előtt sem tisztázta soha, gúnyból vagy visszakacsintásból janibácsizta kétes jellemű urát.

Itt lépnek be történetünkbe térségünk többi országának polgárai – méghozzá a szó szoros értelmében, s milliószámra. A hatvanas évek vége táján jelenik meg ugyanis Magyarországon a nemzetközi idegenforgalom, s indul meg az a társadalmi átalakulási folyamat, melynek már „csak” geopolitikai átállítástechnikai és rendszerváltás-levezényléstani részletkérdése volt az államszocializmus 1989-as hangtalan összeomlása. A magyar társadalom belső keletkezésű, történetileg öröklött informalitásának újbóli uralkodó mintává válását megkönnyítette s hatását megtöbbszörözte, hogy a kereskedelmi vendégfogadásra csaknem teljesen felkészületlen Magyarországon hirtelen milliós tömegben, elszántan kikapcsolódá-

si célból megjelent az osztrák és a nyugatnémet társadalom jövedelmiosztály-piramisának alsó kétharmada, továbbá a keletnémet, lengyel és csehszlovák társadalom csaknem egésze. Az erre válaszul improvizált, informális megoldások témánk szempontjából két fő gazdasági következménnyel jártak: (1) az akkori időkhöz képest jelentős keményvaluta-bevételeket termeltek a jó időben, jó helyen „működő” szobakiadóknál és egyéb idegenforgalmi mikrovállalkozóknál, s (2) az informális kelet-közép-európai kvázi-keményvaluta (erről lásd Böröcz 1992, 1996²³) rangjára emelték a forintot.

Mindez úgy is releváns a mai állapotok vonatkozásában, hogy az így keletkezett jövedelemtöbbletet csapolta meg²⁴ az 1988–89-es évek bécsi magyar bevásárlóturizmusa, kiszínpantván az országból a felhalmozott informális többletjövedelmek nagy részét. Ez jócskán hozzájárult ahhoz, hogy mire néhány éven belül sor kerül az állami vagyon privatizációjára, addigra a magyarországi lakosság kezében ne legyen számottevő tőkésíthető megtakarítás. Ugyanakkor az a jótékony hatása is megvolt, hogy jelentősen megemelte az oly kedélyesen a kiszolgáltatott helyzetű érintett kárára csúsztató, jellegzetesen bécsi hazugsággal a helyi újságokban „*Magyar-hilferstraße*ra” átkeresztelt bevásárlóutca kereskedőinek profitját, s így javította az osztrák kereskedelmi tőke jövedelmezőségét. (E tőke egy része hamarosan formális-közvetlen külföldi befektetésként, illetve informális termőföld-felvásárlás keretében áramlott a magyar gazdaságba).

Amikor tehát 1999-ben az osztrák polgár a *legális* keleti munkaerő-beáramlás „rémétől” megriadva szélsőjobbra igazodik, egyebek mellett a megelőző húsz-huszonöt év közös, informális osztrák-magyar gazdaság- és társadalomtörténetét felejtí el. Megfeledkezik az évente milliós számban igénybe vett apró szubvenciócskákról, melyeket a nevetségesen olcsó budapesti vendéglők, az aprópénzből kifizethető jegyárú operaelőadások, koncertek, balettelőadások, Puszta-show-k, a bécsi kombinált bérlet árából kigazdálkodott balatoni nyaralások, az osztrák munkanélküli-segélyből Magyarországon töltött nyarak, az olcsó pesti szex- és mulatókínálat nyújtott a ma Magyarország „EU-érettségét” összevont szemöldökkel megkérdőjelező, a „kelet-európai” elem ausztriai jelenlétét az érzékelhető bórszín-árnyalatbeli különbségek hiánya ellenére rasszterminusokban ellenző osztrák polgár számára. Hogy ezt megteheti, annak legfőbb oka, hogy az előző három évtized értékáramlása Magyarországról Ausztriába az informalitás szőnyeg alá söpörhető, Bécsben hanyag eleganciával a szőnyeg alá is söpört világában zajlott.

A kádári állam informális engedékenységet pontosan érzékelő magyar társadalom frenetikus állás- és egyéb jövedelemforrás-halmazába fogott az államszocializmus utolsó tíz évében. Az idevágó adatok – melyek szerint a munkavállalók túlnyomó többsége részt vett a „második gazdaság” által kínált jövedelemszerző tevékenységek valamelyikében, legtömegesebben a háztáji kistermelésben – közismertek (lásd Kolosi 1984; KSH 1984: 7; ugyanakkor Sik 1995; Lackó 1996). Érvélem szempontjából mindez annyiban érdekes, hogy a magyar

23 Utóbbiból lásd különösen a „The Splitting of International Leisure Migration in Hungary” és az „Informality and Tourism Receipts in Comparative Perspective” című fejezeteket.

24 Minden bizonnyal ez – a felhasználható, informálisan szerzett keményvaluta-megtakarítások megléte, illetve hiánya – magyarázza, hogy a bécsi kereskedők nagy csalódására a magyar bevásárlási lázat nem követte hasonló cseh és szlovák bevásárlási örület. A csehszlovák államszocializmus összeomlását követően Bécsbe zárandokolt több milliónyi cseh és szlovák polgár intenzív érdeklődéssel, de a vásárlási készség minden jele nélkül járta be a Mariahilferstraße könnyű eladásra szakosodott, Gorenje hűtőládákkal frissen feltöltött, cseh és szlovák nyelvű „Ne lopj!” feliratokkal frissen feldíszített üzleteit.

társadalom az államszocialista gazdasági intézménytípusok – s ezek között kitüntetett helyen a központilag tervezett, államrezon által, racionális bürokráciák útján irányított, fordista-modern államszocialista nagyvállalat – által kínált szervezeti formákból való kihátrálása, s az államszocialista társadalmi formák kínálta magatartási mintáktól való, tömeges elfordulása során magától értetődő egyszerűséggel választotta ki társadalomtörténeti örökségéből az informalitás azon elemeit, melyek alkalmazhatónak tetszettek az 1980-as években. A magyar társadalom mai működésmódjának megértéséhez kulcsfontosságú adalék, hogy csaknem egész modern történetét az informális hálózatok kreatív felhasználásán alapuló, kisméretű, tökehiányos, munka- és informáliskapcsolat-intenzív szervezetek elképesztően alkalmazkodásra képes mintája uralta. Hiába kísérleteztek a különféle rezsimek e habitus megváltoztatásával: amikor módja volt rá, a magyar társadalom nagy csoportjai csendben, de annál határozottabban újból alkalmazni kezdték ezt a társadalom-formatani alapképletet.

Az informalitás mint erőforrás

A nyolcvanas évek Magyarországon egyéb fontos társadalmi átalakulási folyamatok mellett lezajlott az informális társashálózati erőforrások eredeti felhalmozódása²⁵ is. A hatvanas évek végén bevezetett reformok egyik társadalomszerkezeti következménye az volt, hogy megjelent a színen a nagy hatalmú gazdasági szereplők egy új típusa. Ez, elődeitől eltérően, már megszólalásig hasonlít a tőkés gazdaságban működő kollégáihoz, legalábbis a tekintetben, hogy sikerrel, esetenként kifejezett eleganciával és hatékonyan képes mozgósítani informális társas kapcsolatrendszerét akár vállalata, akár pedig saját maga érdekében. E vezetői hálózatok ugyanakkor gyakorlatilag teljességgel rejtve maradtak az akkor uralkodó reformdiskurzus szövegeiben. A mechanizmusreform és a piaci elemek akkori elemzési rendszerében ugyanis olybá tűnt, mintha az időszak átalakulása csupán abban állna, hogy egy korábban erőteljesen centralizált gazdaságirányítási rendszert egy kevésbé központosított rendszer vált föl. Ezt az új rendszert volt hivatva megragadni a „tervalku” megindítóan pontatlan fogalma. Ebbe az állítólág tervezett (értsd: „korlátozott”) rendszerből az úgymond „piaci” (értsd: „szabad”) rendszer felé való elmozdulást jelezni hivatott fogalomba „csak” az a hallatlanul gazdag, szellemes, sokszor önellentmondásos, szívességeken, összetartozás- és kizárástudaton alapuló, presztízsből és soha, semmilyen formában nem rögzített, apróbb-nagyobb privilégiumokban és újraelosztási-sormegkerülési lehetőségekben jutalmazott, rokon- és ellenszenvre, baráti és ellenséges taktikázásra, lobbizásra, klikk- és koalícióalaki-

25 Van, aki Bourdieu és Coleman nyomán minderre a „társadalmi tőke” fogalmát használja. (Az ide vágó szakirodalom hasznos összefoglalását kínálja például Portes 1998). Én a „társashálózati erőforrások” fogalmát alkalmazom, vagyis elkerülöm a társadalmi tőke fogalmát e vonatkozásban, mégpedig azért, mert pongyolaságnak találok a tőke mint metafora használatát a szigorú értelemben gazdasági folyamatokon kívül, így az informális kapcsolatok vonatkozásában is. Véleményem szerint a tőke fogalmának gazdaságon kívüli jelenségekre való alkalmazása (kulturális tőke, politikai tőke, társadalmi tőke stb.) elfed egy sor, a szociológiai elemzés számára rendkívül fontos különbséget például az értékesülés intézményrendszere és az értékkonverzió, a befektetés megtérülésére vonatkozó reális várakozások, valamint a nem gazdasági „tőkeformák” önértéke vonatkozásában. Más szóval a tőke mint metafora mintegy úgy állítja be a társadalom kulturális, politikai és társashálózati mezőjét, mint aminek működése nagyjából hasonlít a gazdasági tőkééhez – ez pedig olyan egyszerűsítés, amit nem akaróznék bevezetnem. Ugyanakkor a társadalmi tőke fogalmának metaelméleti kritikája bőven megérdemelné egy egész tanulmányt, amire e keretben nincs módom. Tehát mintegy teszek egy lépést hátrafelé, s az erőforrások kevésbé specifikus nyelvezetét használom.

tásra, csoport-együttműködésre, -lojalításra, a közvetlen és közvetett kényszerek, zsarolás és viszontzsarolás millió apró trükkjére alapozott, mozgékony és fölöttébb alkalmazkodóképes gazdasági integrációs forma „nem fért bele”, amelyben a nyolcvanas évek vállalati vezetői, állami hivatalnokai, szabályozó-kidolgozó és döntéselőkészítő szakértői aktívan részt vettek. Kis túlzással azt mondhatnánk, a „tervalku” fogalma által megragadni kívánt világban szinte minden megvolt – talán csak a tervezés és az alkudozás szociológiai cselekményei nem.

A hatvanas évek végén megindult magyarországi átalakulási folyamatok a „tervalkunál” gazdagabb, egyszerre szociológiaiabb, antropológiaiabb és történetibb megragadást érdemelték volna. Szerencsés lett volna például rögzíteni, hogy a gazdaság állami tulajdonú, nagyobbik hányadában olyan átalakulás zajlott le, ami fogalmilag nagyban hasonlít a centrumországokban az előző századforduló táján történt váltásra, amennyiben lényege *az átállás a tulajdonos által vezetettből a menedzserek által irányított vállalati szervezetre*. Hasonlóan ahhoz, ahogy a legnagyobb amerikai családi vállalkozások átadták helyüket a részvényesek tulajdonolta, menedzseri irányítású vállalati rendszernek, a magyar gazdaságban is ugrásszerűen megnövekedett a vezetők hatalma a tulajdonosokéhoz képest. Az államszocialista gazdaságban a túlsúlyos többségi tulajdonost, az államot ennek Max Weber-i értelemben racionális bürokráciái, konkrétan a tervező, végrehajtó és ellenőrző apparátusok képviselték. Ezen apparátusok hatalmát korlátozták a hatvanas évek második felétől, a gazdasági élet élénkítése céljából bevezetett reformok. Az állam, amely államszocialista változatában egyszerre képviselt tulajdonosi, regulatori, ellátási és jóléti funkcióinak következtében súlyos, többoldalú szerepkonfliktusban szenvedett, szerepzavarát tulajdonosi feladatainak fokozatos, részleges és féloldalas, sokszor önellentmondásos elhanyagolásával és elfojtásával „kezelte”, majd csendben, végleges lecserélése előtt még átpasszolta a labdát a vállalatvezetőknek. Ennek következtében a magyar gazdaság a szó szociológiai értelmében államszocializmusból egyfajta különös *menedzseri szocializmus*sá vedlett át. E rendszernek a vezetők informális társashálózati erőforrásai, s ezeknek az állami erőforrásokhoz kapcsolódó értékesítési lehetőségei biztosítottak koherenciát.

Mindez messze vezet. Az informalitás kérdéséhez csupán annyiban kapcsolódik, hogy az új vezetői szabadságélményben magától értetődő természetességgel fonódott össze az informalitás és a vállalatvezetői siker. Az informális hálózatok kezelése és célirányos felhasználása a vállalatvezetői lét egyik kulcseleme lett.

Az informális kapcsolatok értékesülése

Az 1989-ben kialakult magyar politikai spektrum tagjai kis túlzással egyetlen dologban értettek egyet: abban, hogy gyökeresen vissza kell venni az állam részvételét gazdaságban. A nyilvános beszédben, a közéletben, az újságokban és a szakértők gondolkodásmódjában e nem túl bonyolult közös platform a neoklasszikus közgazdaságtantól kölcsönzött nyelvezetben jelent meg. Ez azért volt lehetséges, mert a neoklasszikus közgazdaságtan a társadalomtudományoknak talán az egyetlen olyan ága, amely teljes komolysággal képes arra, hogy az államot kizárólag *menyiségi* fogalomként képzelje el. Így volt lehetséges, hogy a politikai vitákat a „több” kontra „kevesebb állam” nem túl cizellált fogalmi rendszere, s a „kevesebb állam” fogalmának a „közjóval” való azonosítása tartsa hatalmában. Az állami hatalom legfelső régióiban ez a gondolat (1) az állami tulajdonlás mint intézményi forma

megszüntetésére, (2) az állam szabályozó, a munkavállalót, a társadalmi reprodukciót és a környezetet védelmező szerepének korlátozására, illetve (3) jóléti funkcióinak átszervezésére és elsorvasztására irányuló politizálásban öltött testet.

Nem jelentett leküzdhetetlen akadályt a tőkésítésíthető megtakarítások csaknem teljes hiánya sem. A tulajdonváltás óhaja és a felhasználható belföldi anyagi erőforrások hiánya közötti feszültségből keletkező tulajdonvákuumot tovább növelte a privatizáció technikai problémáinak tömege. Az összes rendszerváltó párt „privatizációt bármi áron” követelő programjai abban is összhangot mutattak, hogy kimaradt belőlük az informalitás képzete. A magyar gazdaság teljes jövedelemtermelésre alkalmas tulajdonállományának privatizációját minden szóba jövő párt, s ezek jószerevével minden közgazdász, jogász és szociológus szakértője úgy képzelte el, mintha az informalitás, a magyar társadalom e szerveződésmódja egyáltalán nem létezne.

A tulajdonvákuum két erőforrástípust szippantott magába. Ezek egyike a külföldi tőke volt. A volt szovjet blokk Szovjetunió kívüli részének durván 10%-át kitevő Magyarországon jelent meg a térségbe áramlott közvetlen tőkebefektetések jó fele-harmada. A másik tulajdonátalakítási erőforrástípus a gazdaság közgazdaságtani fogalmán kívülről érkezett: ennek a szaktudás és a gyakorlati ismeretek mellett igen nagy részét az informális társashálózati erőforrások tették ki. A gazdaság tulajdonlasi és irányítási rendszerében történt rendszerváltás fő belföldi elemét az előző időszak során felhalmozott informális hálózati erőforrások értékesülése jellemezte.

Emiatt az idevágó, jó hangosan elharsogott neoklasszikus várakozásokkal ellentétben a „piacgazdaságra” és a kapitalizmusba való átmenet nem söpörte el a magyar gazdaság „elmaradott”, informális jellegzetességeit. Különösen a tulajdonváltás legelső időszakában nem, amikor a pozícióban levő vezetők irigylésre méltó élelmességgel váltották át informális hálózatokban „fekvő” erőforrásaikat az új, kapitalizmuskonform vállalatok vezetői és – esetenként némi késéssel, de egy lendülettel – tulajdonosi pozícióira is.²⁶

A közvetlen külföldi tőke megjelenése egyébként ugyancsak az informalitás, különösen az informális vezetői kapcsolatrendszerek hegemoniáját erősítette. Mivel a pontos vállalatgazdálkodási információk, a munkavállalói együttműködési hajlam, a könyvelési precizitás, a pénzáramlás, a készletgazdálkodás, a piacrészesedés és a technológiai fegyelem mind-mind fontos eleme a sikeres tulajdonátalakulásnak, az „öröklött” vezetők kapitalizmuskonform része fontos szolgálatot tett az új tulajdonosoknak. Mivel a legjobb magyar vállalatok ekkorra már mind jelen voltak a világpiacon, a jelenléttel járó informális ismeretségek tovább könnyítették a tulajdonátadás-átvétel folyamatát. Európa legeladósodottabb államának árverőügynöksége nyolc évig a privatizáció „történelmi nehézségeit” hajtogatta a tudálékosan bólogató politikai elitnek. Így volt lehetséges, hogy noha a magyar állami vagyon magánosítása jó esetben nullszaldósra sikerült, ebből nem országra-világra szóló botrány

26 Emlékeztetőül, az 1999. szeptemberi korrupciós hírek rovatból: vezérigazgatója tárgyalja az állami tulajdonú bank eladását külföldi befektetőkkel. Az ügylet része, hogy az átírást követő napon az eddigi vezér az igazgatótanács elnöke lesz, s egyben opciót kap arra, hogy három millió dollár értékben vásárolhasson a bank részvényeiből. Ennek megkönnyítése végett kamatmentes, rövid távú hitelt vehet fel a banktól éppen hárommillió dollár értékben. Elegendő a rövid távú hitel, ugyanis a bank két nap múlva visszavásárolja tőle a részvényeket 270%-os árfolyamon. A keletkező, ötmillió dolláros nyereség – adott pillanatban a magyarországi éves átlagjövedelem ezerszerese – mint üzleti jövedelem, adómentes. Az elnök egyetlen megjegyzést fűz az ügylethez: nem érti, mitől volna érdekes ez a teljesen konvencionális privatizációs ügylet a nagy nyilvánosság számára.

kerekedett, hanem miniszterelnöki öngratuláció a sikeres privatizáció befejezése miatt.²⁷ Józan ésszel aligha lehet kizárni, hogy az állami tulajdon ilyen mértékben a végső tulajdonos – a társadalom – érdeke szempontjából hátrányos, a vásárló számára ennyire előnyös el tulajdonítása korrupciómentes körülmények között zajlott volna. A tőkejavak e világtörténetileg példátlan arányú magánkézbe juttatása az informalitás ethoszának uralmával valósult meg. A magyarországi gazdasági átalakulás képletszerűen így összegezhető tehát: *államilag levezényelt adósság-tulajdon-csere* (angol szaknyelvi kifejezéssel: 'debt-equity swap'), *jórészt informális társadalmi mechanizmusok révén*.

Ami a gazdaság többi részét illeti, a magas infláció körülményei és a bankrendszer sajátosságai következményeképpen eközben a bennszülött üzletemberi osztály kialakulása számottevő akadályokba ütközött. A belföldiek által milliószámra létrehozott, kicsiként indult új vállalkozások egy része megszűnt, másik része vegetál, harmadik része a közterhek elkerülésére alapított kényszervállalkozás. A maradék úgy-ahogy működik, de – s érvelésem szempontjából ez a legfontosabb – a még létező, tényleges üzleti tevékenységet folytató vállalatok túlnyomó része *kicsiny maradt*. A sok kisvállalkozás szervezeti értelemben vett növekedésének strukturális korlátai csak tovább erősítették az informalitás magatartás- és attitűdbeli pozícióit. Saját vállalkozásuk növekedésének elmaradása aligha fel nem tűnt a tényleges vállalkozóknak. Az elmúlt nyolc-tíz év tapasztalatai tehát arra tanították meg nagy többségüket, hogy vállalkozói jövőjüket bizony valószínűleg továbbra is a kicsiny méret okozta jelentéktelenség, a kiszolgáltatottság, a gazdasági környezetük átfogó összefüggéseit befolyásolni képtelenség fogja jellemezni. A hazai vállalkozók többsége megtanulta, tudja, „hol a helye”. Magatartását, stratégiáját eszerint alakítja.

A jogi környezet ugyancsak hozzájárult az informalitás uralmához. A személyi jövedelemadó magyarországi rendszere például, mint a nyájas olvasó minden bizonnyal saját bőrén tapasztalja, igen erőteljesen ösztönzi a vállalkozásalapítást – az olyan gazdálkodási tevékenységek (pl. a munkavállalás) és gazdálkodási egységek (pl. a nukleáris család) esetében is, amelyek távolról sem merítik ki a vállalkozás gazdaságsszociológiai fogalmát. A vállalkozásalapítási kényszerek, amelyeket egyébként az egymást követő kormányok egymással versengően doktriner monetarista világképe hozott létre, az informalitás felé tolták el a magyar társadalmat, hiszen abszurd módon és mértékben kitágították a bejegyzett üzleti vállalkozás fogalmát. Amikor egy négytagú család betéti társulásként jelenik meg az adóhivatali nyilvántartásban, s forgalmiadó-mentességet vesz igénybe a családi autóval, vasárnap, a nagymamához tett falusi kirándulás költségeire, a gyerekek új tornacipőjére vagy a heti bevásárlásra, vagy amikor még a bölcsészkar tanszékeknek sem maradnak alkalmazottai, mert az oktatók és az adminisztrátorok egyaránt bétés alvállalkozóként veszik fel a jövedelmüket, az üzleti vállalkozás bejegyzése egyre inkább ügyes adóelkerülési trükkre kezd emlékeztetni. A számlaadás megtagadása ma annyira elterjedt Magyarországon, hogy a szolgáltatások jelentős részében felállt a kettős árrendszer (számlával/számla nélkül). Mindez alaposan hozzájárul a törvények, különösen a gazdasági törvények komolyságának megkérdőjelezéséhez, s jórészt azt is megmagyarázza, hogyan lehetséges, hogy – mint Kim Lane Scheppele és Örkeny Antal (1996–1997) oly pontosan rögzíti – Magyarországon az alkotmányosság szintjén

27 Gondolat kísérletként képzeljük el, bármely német, francia vagy amerikai nagyvállalat vezetője megtehetné-e, hogy a vállalat tulajdonportfóliójának több mint 90%-át eladva „sikeres tulajdoneladásról” számoljon be egy olyan mérlegbeszámoló után, amelyben az elárusítás tranzakciós költségei nagyjából felemésztik a teljes árbevételt.

szigorúan és pontosan érvényesülő törvényesség azon nyomban elillan, amint az állampolgár és az állam viszonyáról van szó, miközben az állampolgárok egymás közti viszonyait az informalitás személyre szabottsága és önkényessége szabályozza.

Mindennek láttán nehéz más következtetésre jutni, mint hogy az informalitás kulcsszeret játszott-játszik a magyar gazdaság átalakulásában. A tulajdon-átalakulás során végbe ment tranzakciók csak nagy távoból emlékeztetnek a formális közgazdaságtan által tétélezett folyamatra, melyben egymással versengő, saját érdekeiket állhatatosan képviselő eladók és vevők kara kizárólag árak útján való kommunikációban kialakított, világpiaci árviszonyokat tükröző, egyensúlyi árakon cseréli ki az ügylet tárgyait a kölcsönös előnyök és a gazdasági hatékonyság jegyében. Talán fogalmi és történelmi élménykör tekintetében távoból, félig behunyt szemmel, erős ködben, a nyelvet és a közeget nem ismerő, a neoklasszikus modell tagadhatatlan esztétikai értékeinek hatása alatt álló megfigyelőknek így tűnhet. Kicsit közelebbről nézve, újmagyarul megfogalmazva már kiderül: informális kapcsolatrendszerek és eljárásmodok által szervezett *lenyúlás*, szűk játékerő, kispályás *nyomulás* folyik.

Összefoglalva:

I. két fő különbség figyelhető meg a poszt-államszocialista Magyarország és „a nyugati minta” között:

1. mint az ország modern történelmében mindig, a társadalmi lét nagyobb területére terjed ki az informalitás; ugyanakkor
2. a formalitás életvezetési mintaként kevésbé járja át a társadalmat, mint a „nyugati” önreflexióban.

II. E különbségek az ország társadalom- és gazdaságtörténeti örökségével függnek össze, ezen belül:

- a modern szervezetek, különösen az üzleti vállalkozások kisebb méretével és széttöredeztettebb szerkezetével;
- a kisiparosi-kisvállalkozói-kisparaszti-kisemberi világ ellenálló képességével és az ezzel összefüggő mentalitásbeli örökséggel;
- a társadalom nagy részének a szocialista állam modernista társadalomátalakító projektjeivel – különösen a szocialista nagyüzem kulturális mintateremtő kísérleteivel – szembeni ellenálló képességével;
- a második gazdaság informális kapcsolatrendszer-teremtő és -jutalmazó hatásával;
- a nyolcvanas évek menedzseri szocializmusával, amely módot adott az informális menedzseri kapcsolati erőforrások eredeti felhalmozódására; s végezetül
- a (fél)perifériás lét belső tökehiányával, amely megteremtette az informális eljárások sikerének mind a feltételeit, mind pedig az ösztönzőrendszerét.

Mindezzel kapcsolatban, úgy tűnik, négy értelmesen megvitatható kérdés merül fel.

- a) Összhangban van-e a fenti leírás a tapasztalati tényekkel?
- b) Ha igen, csapás-e az informalitás illetén kiemelt szerepe?
- c) Lehet-e, szabad-e, kell-e valamit tenni e tárgyban?
- d) Ha lehet, szabad, netán kell, akkor kinek és mit lehetne /szabadna/ kellene tennie?

Hivatkozott irodalom

- Angelusz Róbert és Tardos Róbert (1991): *Hálózatok, stílusok, struktúrák*. Budapest: ELTE Szociológiai Intézet.
- Birkbeck, Christopher (1979): Garbage, Industry and the 'Vultures' of Calí, Colombia. In *Casual Work and Poverty in Third World Cities*. Ray Bromley és Chris Gerry (szerk.). New York: John Wiley, 161–136.
- Bodnár Judit (1999): Moszkva téri mozaik: Társadalmi átalakulás a nyilvános térben és a piac délibábja. 2000 (december): 50–62.
- Bodnár, Judit és József Böröcz (1998): Housing Advantages for the Better-Connected Institutional Segmentation, Settlement Type and Network Effects in Late State-Socialist Housing Inequalities. *Social Forces* 76(4): 1275–1304. DOI: <https://doi.org/10.2307/3005835>
- Böröcz József (1989): Mapping the Class Structures of State Socialism in East-Central Europe. *Research in Social Stratification and Mobility* (8): 279–309.
- Böröcz József (1990): A kádárizmustól a parlagi kapitalizmusig: a fejlett informalizmus építésének időszerű kérdései. *Mozgó Világ* (8): 61–67.
- Böröcz József (1992): Dual Dependency and the Informalization of External Linkages: The Case of Hungary. *Research in Social Movements, Conflicts and Change* (14): 189–209. [Magyarul: 1993: "Kettős függőség és a külső kötések informálissá válása." *Eszmélet* (18–19): 74–88.]
- Böröcz József (1993): Simulating the Great Transformation: Property Change under Prolonged Informality in Hungary. *Archives européennes de sociologie / Europäisches Archiv für Soziologie / European Journal of Sociology* 34(1): 81–107. DOI: <https://doi.org/10.1017/s0003975600006561> [Magyarul: „Színlelt nagy átalakulás? Informális kiút az államszocializmusból.” (Farkas Katalin fordítása alapján.) *Politikatudományi Szemle*. 1995, 3 (ősz): 19–39.]
- Böröcz József (1996): *Leisure Migration: A Sociological Study on Tourism*. Oxford: Pergamon Press.
- Böröcz, József és Ákos Róna-Tas (1995): Small Leap Forward: Emergence of New Economic Elites. *Theory & Society* 24(5): 751–781. DOI: <https://doi.org/10.1007/bf00993405>
- Böröcz József és Caleb Southworth (1995): Kapcsolatok és jövedelem: Magyarország, 1986–87. *Szociológiai Szemle* 5(2): 25–48.
- Böröcz József és Caleb Southworth (1996): Decomposing the Intellectuals' Class Power: Conversion of Cultural Capital to Income, Hungary, 1986. *Social Forces* 74(3): 797–821. DOI: <https://doi.org/10.2307/2580382>
- Brusco, Sebastiano (1982): The Emilian Model: Productive Decentralization and Social Integration. *Cambridge Journal of Economics* 6(2): 167–184. DOI: <https://doi.org/10.1093/oxfordjournals.cje.a035506>
- Capecchi, Vittorio (1989): The Informal Economy and the Development of Flexible Specialization. In *The Informal Economy: Studies in Advanced and Less Developed Countries*. Alejandro Portes, Manuel Castells és Lauren Benton (szerk.). Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 189–215.
- Castells, Manuel és Alejandro Portes (1989): World Underneath: The Origins, Dynamics and Effects of the Informal Economy. In *The Informal Economy: Studies in Advanced and Less Developed Countries*. Alejandro Portes, Manuel Castells és Lauren Benton (szerk.). Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 11–37.
- Chiot, Daniel (1978): Neoliberal and Social Democratic Theories of Development: The Zeletin-Voinea Debate Concerning Romania's Prospects in the 1920's and Its Contemporary Importance. In *Social Change in Romania, 1860–1940. A Debate on Development in a European Nation*. Kenneth Jowitt (szerk.). Berkeley: Institute of International Studies, University of California, 31–52.
- Gábor R. István és Galasi Péter (1981): *A „második” gazdaság. Tények és hipotézisek*. Budapest: Közgazdasági és Jogi Könyvkiadó.
- Granovetter, Mark (1973): The Strength of Weak Ties. *American Journal of Sociology* 78(6): 1360–1380. DOI: <https://doi.org/10.1086/225469> [Magyarul: A gyenge kötések ereje. A hálózatelmélet felülvizsgálata. (Ford. Molnár Attila.) In *Társadalmak rejtett hálózata*. Angelusz Róbert és Tardos Róbert (szerk.). Budapest: Műhely (MKI). 1991, 371–400.]
- Granovetter, Mark (1974): *Getting a Job. A Study of Contacts and Careers*. Cambridge: Harvard University Press.
- Granovetter, Mark (1985): Economic Action and Social Structure: the Problem of Embeddedness. *American Journal of Sociology* 91(3): 481–510. [Magyarul: A gazdasági intézmények társadalmi megformálása: a beágyazottság problémája. (Ford. Kemény Szabolcs.) In *A gazdasági élet szociológiája*. Lengyel György és Szántó Zoltán (szerk.). Budapest: Aula. 1996, 61–78.]
- ILO (1930, 1960, 1970): *Yearbook of Labour Statistics* (kiválasztott évfolyamok). Geneva: International Labour Office.
- ILO (1995): *Social Expenditure in Central and Eastern Europe Under Challenge: Financing a Decent Society or Cutting Corners?* Geneva: International Labor Office.

- Ipargazdasági Intézet (1993): *The Informal Sector in Hungary*. Report Prepared with Support from the Center for International Private Enterprise as Part of the Project, „Legal and Regulatory Reform”. Interneten: <http://www.cipe.org/efn/fme2.html>.
- Javorniczky István (1999): Charta '79. *Élet és Irodalom*, 48. Interneten: <http://es.fullnet.hu/9948/publi.htm>.
- Kolosi Tamás (1984): *Státusz és réteg. Rétegződésmo-dell-vizsgálat III*. Budapest: Társadalomtudományi Intézet.
- Kolosi Tamás (1986): Strukturális csoportok és a reform. *Valóság* (7): 19–32.
- Kornai János (1983): Bürokratikus és piaci koordináció. *Közgazdasági szemle* (30)9: 1025–1038. [Angolul: Bureaucratic and Market Coordination. *Osteuropa Wirtschaft* 1984, 29(4): 306–19.]
- Kornai János (1984): *Bürokratikus és ipari koordináció*. (Akadémiai székfoglaló 1983. április 16.) Budapest: Akadémiai.
- Kornai János (1992a): *The Socialist System. The Political Economy of Communism*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Kornai János (1992b): The Affinity Between Ownership and Coordination Mechanisms. The Common Experience of Reform in Socialist Countries. In *Constructing Capitalism. The Reemergence of Civil Society and Liberal Economy in the Post-Communist World*. Kazimierz Poznanski (szerk.). Boulder: Westview, 97–116.
- KSH (1984): *Időfelhasználás a mezőgazdasági kistermelésben I*. Budapest: KSH.
- Lackó Mária (1995): Rejtett gazdaság nemzetközi összehasonlításban. Becslési módszer a háztartási villamosenergia-fogyasztás alapján. *Közgazdasági Szemle* 52(5): 486–510.
- Leopold Lajos, ifj. (1988 [1914–17]): Színlelt kapitalizmus. *Medvetánc* (2–3): 321–55.
- Light, Ivan és Edna Bonacich (1988): *Ethnic Entrepreneurs: Koreans in Los Angeles, 1965–1982*. Berkeley: University of California Press.
- Örkény Antal (1997): *Hétköznapi igazsága. Igazságossági felfogások egy nemzetközi összehasonlítás tükrében*. Budapest: Új Mandátum.
- Polányi, Karl (1992 [1957]): The Economy as Instituted Process. In *The Sociology of Economic Life*. Swedberg, Richard és Mark Granovetter (szerk.). Westview Press, Boulder, 29–51. [Magyarul: A gazdaság mint intézményesített folyamat. (Ford. Kis János.) In *A gazdasági élet szociológiája*. Lengyel György és Szántó Zoltán (szerk.). 1996. Budapest: Aula, 37–48.]
- Portes, Alejandro (1994): The Informal Economy and Its Paradoxes. In *The Handbook of Economic Sociology*. Neil J. Smelser és Richard Swedberg (szerk.). Princeton: Princeton University Press, 426–450.
- Portes, Alejandro (1995): *The Economic Sociology of Immigration: Essays on Networks, Ethnicity, and Entrepreneurship*. New York: Russell Sage Foundation.
- Portes, Alejandro (1998): Social Capital: Its Origins and Applications in Modern Sociology. *Annual Reviews of Sociology* (24): 1–24. DOI: <https://doi.org/10.1146/annurev.soc.24.1.1>
- Portes, Alejandro, Manuel Castells és Lauren A. Benton (1989): *The Informal Economy: Studies in Advanced and Less Developed Countries*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press.
- Portes, Alejandro és Saskia Sassen-Koob (1987): Making It Underground: Comparative Material on the Informal Sector in Western Market Economies. *American Journal of Sociology* 93(1): 30–61. DOI: <https://doi.org/10.1086/228705>
- Portes, Alejandro és Richard Schauffler (1993): Competing Perspectives on the Latin American Informal Sector. *Population and Development Review* 19(1): 33–60. DOI: <https://doi.org/10.2307/2938384>
- Scheppele, Kim Lane és Antal Örkény (1996–1997): Rules of Law. The Complexity of Legality in Hungary. *International Journal of Sociology* 26(4): 76–94. DOI: <https://doi.org/10.1080/15579336.1996.11770149>
- Schmitter, Philippe (1978): Reflections on Mihail Manoilescu and the National Consequences of Delayed Dependent Development on the Periphery of Western Europe. In *Social Change in Romania, 1860–1940. A Debate on Development in a European Nation*. Kenneth Jowitt (szerk.). Berkeley: Institute of International Studies, University of California, 117–173.
- Sik Endre (1996): Egy ló-öszvér a lovakról és a szamarakról. Adalék a második gazdaság hazai eszméletörténetéhez. *Közgazdasági Szemle* 18(7–8): 704–25.
- Sik Endre (1999a): Emberpiac a Moszkva-téren. In *Átmenetek. Az MTA Politikai Tudományok Intézete Nemzetközi Migráció Kutatócsoport Évkönyve, 1999*. Sik Endre és Tóth Judit (szerk.). Budapest: MTA PTI, 81–108.
- Sik Endre (1999b): Magyarok az osztrák munkaerőpiacon. In *Átmenetek. Az MTA Politikai Tudományok Intézete Nemzetközi Migráció Kutatócsoport Évkönyve, 1999*. Sik Endre és Tóth Judit (szerk.). Budapest: MTA PTI, 123–72.
- Stark, David (1996): Recombinant Property in East European Capitalism. *American Journal of Sociology* 101(4): 991–1027. DOI: <https://doi.org/10.1086/230786>

- Stark, David és László Bruszt (1998): Restructuring Networks in East European Capitalism. In *Postsocialist Pathways: Transforming Politics and Property in East Central Europe*. David Stark és László Bruszt (szerk.). Cambridge, UK: Cambridge University Press, 137–165.
- Tamás Gáspár Miklós (1997): A magyar liberalizmus válsága. I. rész. *Magyar Narancs* (május 29.): 36–39.
- TÁRKI (1988a): *A TÁRKI III. Felvétel Dokumentumai. II. kötet*. Budapest: Társadalomkutatási Informatikai Társulás.
- TÁRKI (1988b): *TÁRKI-I*. Terjeszti a Társadalomkutatási Informatikai Társulás. Budapest: TÁRKI.
- TÁRKI (1988c): *TÁRKI-III*. Terjeszti a Társadalomkutatási Informatikai Társulás. Budapest: TÁRKI.
- Waldinger, Roger és Michael Lapp (1993): Back to the Sweatshop or Ahead to the Informal Sector. *International Journal of Urban and Regional Research* 17(1): 6–29. DOI: <https://doi.org/10.1111/j.1468-2427.1993.tb00209.x>
- Williamson, Oliver (1981): The Economics of Organization: The Transaction Cost Approach. *American Journal of Sociology* (87): 548–577. DOI: <https://doi.org/10.1086/227496>
- Williamson, Oliver (1994): Transaction Cost Economics and Organization Theory. In *The Handbook of Economic Sociology*. Neil J. Smelser és Richard Swedberg (szerk.). Princeton: Princeton University Press, 77–107.
- Zentai Violetta (1999): Győztesekből tettesek, vesztesekből áldozatok? Kétosztatú társadalomképek a rendszerváltás magyarországi kritikájában. *2000* (szeptember): 10–20.
- Zhou, Min (1992): *Chinatown: The Socioeconomic Potential of an Urban Enclave*. Philadelphia: Temple University Press.

Böröcz József

Egyetemi tanár, Szociológia Tanszék, Rutgers Egyetem; kutatóprofesszor, Társadalmi Kommunikáció Doktori Iskola, Budapesti Corvinus Egyetem

Havas Ádám és Fáber Ágoston

Az informalitások szociológiája felé

Felhívás replikázásra

Böröcz József: „Kistársadalom – kiskapuk” című írása kapcsán

Absztrakt: A Replika szerkesztői a lap hagyományainak megfelelően vitára („replikázásra”) invitálják az olvasókat Böröcz József „Kistársadalom-kiskapuk” című két évtizeddel ezelőtt publikált, de a mai magyar viszonyokra is rezonáló írása kapcsán. Mivel szinte lehetetlen olyan területet találni, ahol az informalitások ne szőnék át a társadalmi szerveződések, várunk minden olyan beérkező írást, amely árnyalná Böröcz poszt-államszocialista gazdaságra összpontosító elemzését, vagy vitába szállna vele.

Kulcsszavak: Informalitások, összehasonlító történeti szociológia, poszt-államszocialista társadalmak, informális tőke

Böröcz eredetileg két évtizeddel ezelőtt publikált tanulmánya egy jelentős szociológiai téma, az „informalitás” középpontba helyezésével kísérli meg megragadni a poszt szocialista Magyarország gazdasági működésének lényegi vonásait, egyfajta összehasonlító történeti diagnózist is kínálva a geopolitikai besoroltság több évszázados tapasztalatának politikai-gazdasági hatásairól. Noha a poszt-államszocialista félperiférián Varsótól Kijevig rendkívüli formagazdagsággal bír a sokszor „mutyizásnak”, „maffia-üzletnek”, „feketepiacnak”, „patrónus-kliens rendszernek”, „uram-bátyám világnak” (Böröcz 2000: 348; 2019: 178.) definiált *rendszerszintű* működési logika, a Magyarországról leírtak egyfajta „*jól konstruált egyedi esetként*” (Bourdieu és Wacquant 1992: 77) a közép-európai régióra vonatkozóan is jelentős érvénnyel bírnak. A *Replika* szerkesztőiként kiváltképp azért döntöttünk az eredetileg az *East European Politics and Societies* című folyóiratban angolul, majd a 2000-ben magyarul megjelent tanulmány újraközlése mellett, mert – ahogy Böröcz is hangsúlyozza – az informalitások (kis)világai korántsem csupán a gazdasági élet szerveződéseit hatják át, de többé-kevésbé minden társadalmi alrendszer strukturális logikájának szerves részét képezik, beleértve a politika szférájától kezdve a kulturális termelési mezőt, vagy akár a tudományos világ (kontra)szelekciós eljárásait is.

Húsz évvel a cikk megjelenését, illetve harminc évvel a rendszerváltást követően bátran megállapíthatjuk, hogy Kelet-Európában a társadalmi élet különböző szférái az informális működésmódok és struktúrák sajátos konstellációi alapján jellemezhetők. Gondoljunk akár a maszekolás kettős árrendszerére („számlával vagy számla nélkül?”), a kormányfő tanácsadójának „esküvői rendezvénycélra” biztosított Nemzeti Galériára, vagy akár a közbeszerzések elosztási módjára, mely deklaráltan egy nemzeti burzsoázia, a gyakorlatban a kormányhoz számos informális szállal kötődő oligarchia megteremtésének igényét szolgálja. Abban az országban, ahol a „kiskapukon” keresztül jól definiálható társadalmi csoportok kapnak olyan ajánlatokat, amelyeket nem illik (vagy lehet) visszautasítani, az informalitások tökéletesítéséért folyó rivalizálás fogja helyettesíteni a kiválóság alapú szelekciós struktúrákat, ami végső soron az egyenlőtlenségek növelésének és az autonóm szakmaiság erodálásának irányába hat. Böröcz informalitásokkal kapcsolatos megállapításait – és valamelyest Bourdieu tőkeelméletét – továbbgondolva okkal feltételezhetjük, hogy a társadalmi tőke helyét a *par excellence* szimbolikus tőkeként működő, hiszen nemcsak többé-kevésbé rejtetten, de gyakran illegitim módon is működő *informális tőke* veszi át és válik domináns erőforrássá a pozíciókért folytatott küzdelmek során, jóllehet az eltérő autonómiafokkal rendelkező egyes társadalmi alrendszerek szerint más-más mértékben.

Az informalitások összehasonlító történeti-szociológiai vizsgálata mellett számos érv szól. A társadalmi egyenlőtlenségek jellegzetesen regionális szempontján túl, az informalitások történeti-szociológiai vizsgálata *implicit* módon az állam – vagyis „a gazdaság működése feletti kollektív demokratikus ellenőrzés egyetlen potenciálisan hatékony közhatalmi intézményének” – szociológiáját is kínálja. Böröcz cikkének jelentőségét a magyar szociológiai diskurzusok felől nézve részben az adja, hogy szakít azzal a reformértelmezéssel, amely az *első gazdaság* (=szövetkezeti tulajdon, redistribúció) és a *második gazdaság* (=informális szektor) megkülönböztetését megfeleltette a formális-informális kettős felosztásnak. Vagyis e dichotóm nézőpont képviselői az informalitások világát explicit módon az informális (gazdasági) szektorral azonosították, holott – ahogyan arra Böröcz rámutat – a redistribúció állami intézményeit, majd a rendszerváltást követően a politikai

és gazdasági elitpozíció közti átváltások logikáját is nagyrészt az informalitások többnyire átláthatatlan szövevényei alakították.

Nem léteznek azonban olyan transzhistorikus normák, amelyek a formalitások és informalitások egymáshoz fűződő viszonyát egyszer és mindenkorra rendeznék. A fogalom-pár használatának – és Böröcz cikkének – újszerű hozadéka, hogy a specifikus történeti kontextusokban hol az egyiket tudjuk a másik, hol a másikat az egyik perspektívájából bírálni. A „jó” formalitások és a „rossz” informalitások normatív megközelítése az élet legtöbb területén nem állja meg a helyét. Míg főleg állami források elosztásakor (a habermasi „rendszeren” belül) joggal várható el az elosztás logikájának transzparenciája és a forrás megszerzésének formális szabályozása, addig a magánéletben (az „életvilágban”) általában igyekszünk kerülni a viszonyok formalizálását, mivel az a személyközi kapcsolatok egyediségét, bizalmi státuszát, intimitását is erodálhatja. Míg az informális viszonyok érvényesülését az állami források elosztásában olykor joggal tekinthetjük illegitimnek (és jogellenesnek), addig a formalitás beszűrődését a személyes (családi, iskolai) viszonyokba azok „eljogiasításaként” értelmezhetjük (Habermas, 1986).

Hasonlóképpen: egy túlbürokratizált vagy embertelen, mert elnyomó rendszerben az informalitások hálójában hol a rendszer aláásásának – a de Certeau-i értelemben vett taktika (de Certeau 2010: 100-104) – lehetőségét jelenti, hol pedig egyszerűen csak a túlélést biztosítja (Ferge 2006). Ezzel szemben az informalitásokra épülő társadalmi viszonyok közepette a formális szabályok képesek lehetnek biztosítani, hogy az, ami (ténylegesen) megtehető, ne feltétlenül legyen (morális vagy procedurális-jogi értelemben is) megtehető. Vagyis a túlélést vagy az előrejutást ne egyszerűen a nyers hatalmi helyzet és jól informáltság, hanem a rászorultság vagy a kompetenciák valamiféle transzparens és igazságosságra törekvő *elve* biztosítsa.

Ez a felismerés rokon Luc Boltanski azon elképzelésével, amely szerint demokratikus államokban fontos, hogy a próbatételek ne nyers erőpróba formájában, hanem valamilyen specifikus értékelési séma által becsatornázott próbahelyzetekként jelenjenek meg.

Noha minden próba bizonyos értelemben valóban erőpróba, azt csak akkor tekinthetjük legitimnek, és csak akkor szolgálhat igazságossági követelések támasztékaul, ha teljesíti azt a minimális követelményt, hogy *valaminek a próbájaként* jelenik meg, és így ellenőrizhetővé válik abból a célból, hogy el lehessen távolítani belőle mindazon erőket, amelyek *idegenek* attól a rendtől, amelybe a próba beleágyazódik (Boltanski 2002: 43; kiemelés tőlünk – H.Á., F.Á.).

Ezek a próbahelyzetek aztán két formában is bírálhatóvá válnak: a reformer kritika potenciálisan arra kérdez rá, hogy vajon a választott és kívánatosnak tartott értékelési séma (ekvivalenciaelv – az összemérés elve) megfelelően érvényesül-e az adott helyzetben (vagyis például a legrátermettebb hallgató kapja-e az ösztöndíjat), míg a radikális kritika arra igyekszik rámutatni, hogy az adott helyzetet talán nem is a választott és kívánatosnak tartott értékelési séma szerint kellene megítélnünk (vajon a legrátermettebb diáknak kell-e kapnia az ösztöndíjat? – nem lenne-e jobb annak a diáknak adni, aki felkapott témával pályázott? – ne adj isten annak, aki a bizottság valamely tagjának is rokona?).

Véleményünk szerint, ha a szektorokon átívelő, korántsem egy-egy jól azonosítható zárvány locusában működő informális kapcsolatrendszerek és működésmódok a dolgok cselekvésének *normatív rendjét* alkotják, akkor a társadalmi tőkében rejlő erőforrások „kreatív” mobilizálási technikáiról beszélni – mind a colemani „közjóság”, mind a társadalmi tőke

egyéni előnyeit hangsúlyozó bourdieu-i vagy akár a „kreácsolás” Kuczsi Tibor által használt terminusa értelmében – merő eufemizmus csupán, mely pont a jelenség rendszerszintű aspektusait kendőzi el.

Ha távcsövünket az informalitások uralmának keserű napi indikátoraitól a *longue durée* történeti struktúrái felé irányítjuk, egy olyan rendkívül gazdag területre bukkanhatunk, melynek vizsgálatához a Kelet-Európában szocializálódott társadalomtudós bizonyos értelemben komparatív előnnyel is rendelkezhet nyugati kollégáihoz képest. Ha a közép-európai értelmiségiek körében népszerű „teleológiai-modernizmus” és a „komparatív-relativizmus” csapdáit (lásd Böröcz 2000: 377–378) tudatosan sikerülne elkerülniük a régió mélyvalóságáról bennfentes tudással rendelkező társadalomtudósoknak, akkor e sajátos megismerési pozíció olyan kognitív lehetőségként, „esélyként” (Wessely és Csepeli, 1992) léphetne elő, amely a globális társadalmi változások összefüggésében is tételt bír, innovatív munkák születését eredményezhetné.

A Böröcz tanulmányában kifejtett gondolatokból kiindulva az informalitások szociológiája akkor tudja igazán a magyar társadalom egyik lényegi vonását érintő jelenség kritikáját is adni – és szerintünk az efféle vizsgálódásoknak ez jelenti a *fő tétjét* –, ha olyan területekre is fókuszál, amelyek ethoszukat és intézményes identitásukat a meritokrácia elvének pusztán látszólagos elsajátításából merítik, melyet jellemzően bürokratikus szabályok kialakításával – más esetben pusztán jó PR-al – igyekeznek körülbástyázni. Olyan kulturális, gazdasági, tudományos és politikai intézményekre gondolhatunk, amelyek az érvényesülés informális kapcsolatrendszerek kondicionálta valós társadalmi-hatalmi logikájának, végső soron saját működésmódjuk elleplezésében érdekeltek. Az „*informalitások szociológiája felé*” munkacím ennek a kritikai, történeti-szociológiai tevékenységnek kíván nyomatékot adni, ami egyszerre jelenti a globális félperiférián elhelyezkedő poszt szocialista állam és a domináns normatív rend kritikáját, összességében annak a jelenségnek a cselekvésre is ösztönző kíméletlen tudományos feltárását, melyet Böröcz tanulmánya végén – meglehetősen plasztikusan és találóan – az „informális kapcsolatrendszerek és eljárásmodok által szervezett *lenyúlásnak*”, illetve „szűk játékterű, kispályás *nyomulásnak*” hív.

Az informalitások gazdag témájával összefüggésben példaként említünk néhány területet, melyek kapcsán érdeklődéssel várjuk a beérkező reflexiókat. A témák kiválasztása során kifejezetten abban a szellemben jártunk el, hogy Böröcz József írása mintaszöveg lehet különböző alrendszerek informalitások szempontjából történő történeti-összehasonlító vizsgálódásához. Mivel szinte lehetetlen olyan területet találni, ahol az informalitások ne szönének át a társadalmi szerveződések, várunk minden olyan írást, amely vitába szállna Böröcz írásával vagy árnyalná a poszt-államszocialista gazdaságra összpontosító elemzését, kifejezetten az eredeti tanulmány végén négy pontban felsoroltakkal kapcsolatban:

- a) A Böröcz tanulmányában kínált leírás összhangban van-e a tapasztalati tényekkel?
- b) Ha igen, csapás-e az informalitás illetén kiemelt szerepe?
- c) Lehet-e, szabad-e, kell-e valamit tenni e tárgyban?
- d) Ha lehet, szabad, netán kell, akkor kinek és mit lehetne /szabadna/ kellene tennie?

Továbbá várunk minden olyan vitacikket („replikát”), amely egy-egy társadalmi alrendszer működésére vonatkozóan vonja reflexió alá az informalitások szerepét, annak hatásait, valamint a lehetséges cselekvési lehetőségeket. Elgondolásunk meglehetősen tág e tekintetben;

az 1) agráriumban jelen lévő földosztási gyakorlatoktól elkezdve 2) a piac és 3) a közmunka rekrutációs eljárásaival, valamint 4) a politikai elit kiválasztásával és cirkulációjával kapcsolatban is várunk megvilágító erejű esettanulmányokat, elemzéseket.

Végül társadalomtudósokként úgy gondoljuk, hogy az akadémiai (kontra)szelekció és informalitások kapcsolata is különösen izgalmas, eddig még kiaknázatlan területet jelent, ezért várunk minden olyan írást, amely a tudományos világ „kiskapuit” dőngeti kritikai kérdésfelvetéseivel. Példaképp álljon néhány kérdés eme utolsó javasolt tématerület kapcsán; Hogyan mérhető empirikusan az informalitások hatása az akadémiai szférában? Milyen viszonyban áll a tudományos autonómia az informális struktúrákkal?

Hivatkozott irodalom

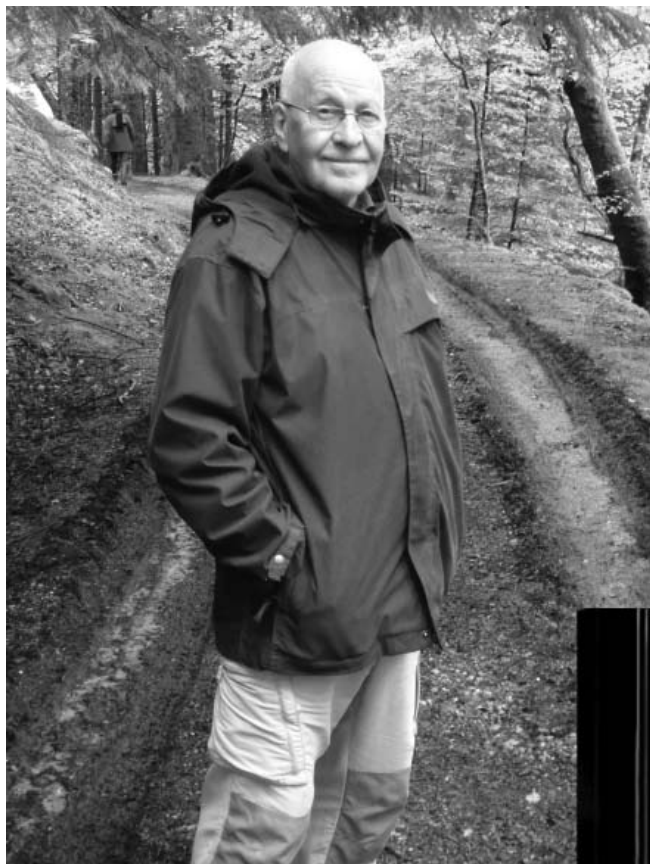
- Boltanski, Luc (2002): Nécessité et justification. *Revue économique* 53(2) : 275–289. DOI: <https://doi.org/10.3917/reco.532.0273>
- Bourdieu, Pierre és Loic Wacquant (1992): *An Invitation to Reflexive Sociology*. Chicago, IL: Chicago University Press.
- Böröcz József (2000): Informality Rules. *East European Journal of Politics and Societies* 14(2): 348–380.
- Böröcz József (2019). Kistársadalom-kiskapuk. *Replika* (112): 177–197. DOI: <https://doi.org/10.32564/112.11>
- Certeau, Michel de (2010): A hétköznapiok felfedezése: a cselekvés művészete. Használati módok és taktikák. *Replika* (72): 95–107.
- Ferge Zsuzsa (2006): Struktúra és szegénység. In *Társadalmi metszetek*. Kovách Imre (szerk.). Budapest: Napvilág.
- Habermas, Jürgen (1986): Marx és a belső gyarmatosítás tétele. *Magyar Filozófiai Szemle* 30(1–2): 136–175.
- Wessely Anna és Csepeli György (1992): A közép-európai szociológia kognitív esélye. *Replika* (1–2): 1–7.

Fáber Ágoston

Szociológus, fordító, doktori fokozatát az ELTE TÁTK-n szerezte.

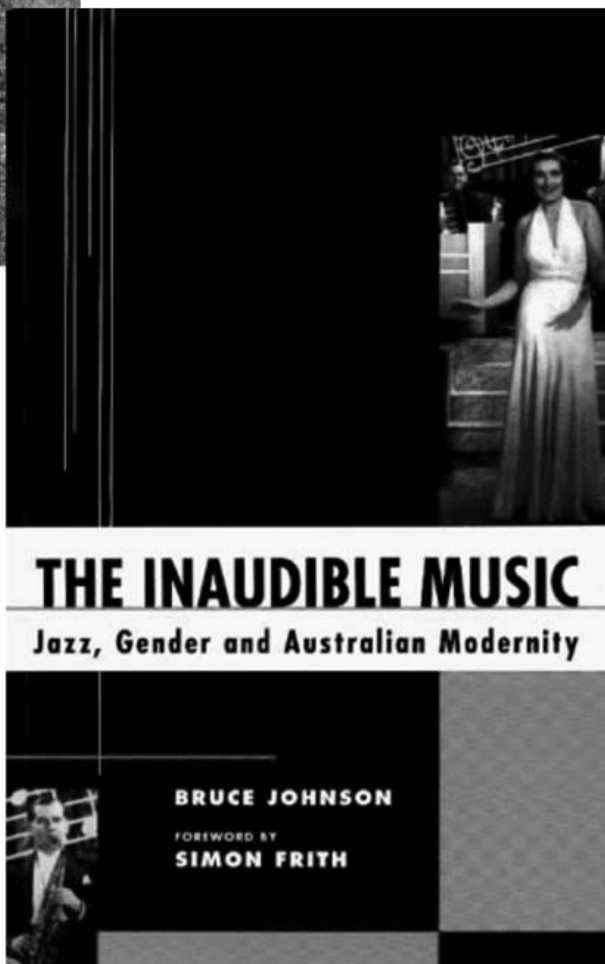
Havas Ádám

Szociológus, a Milestone Intézet Társadalomtudományi Tanszékének vezetője.



Kulturális globalizáció és jazztanulmányok

Interjú



Havas Ádám

„A radikális kritika soha nem a centrum felől érkezik”

Interjú Bruce Johnsonnal

Szerkesztői előszó

2017-ben kerültem kapcsolatba Johnson professzorral az IASPM¹ levelezési listáján keresztül, válaszul arra a felajánlására, hogy ingyenes példányokat küld *The Inaudible Music: Jazz, Gender and Australian Modernity*² (A hallhatatlan zene: jazz, gender és ausztrál modernitás) című könyvéből, miután észrevette, hogy az Amazon.com-on kapható utolsó példány 997 fontba kerül. Akkoriban épp a disszertációm megírásához kerestem anyagokat az Európán kívüli jazz kialakulásáról, így boldogan éltem a recenzióírás lehetőségével, főleg, miután rájöttem, hogy Johnson könyvének számos gondolata párhuzamba állítható a magyar jazz fejlődéstörténetével a két ország közötti jelentős történeti-kulturális különbségek ellenére is.

Noha a most közölt interjú alapötletét az egyre népszerűbb diaszporikus jazzkutatással [*diasporic jazz studies* – H. Á.]³ kapcsolatos kérdések motiválták, a beszélgetés során a populáriszene-kutatás és jazztanulmányok megismerési pozíciójával összefüggésben is számos témát érintettünk. Ezért az interjúkérdések összeállításánál igyekeztem eme angolszász tudo-

Forrás: első közlés. Hungarian translation © Replika. Az itt közölt interjút 2019. október 16-án rögzítettem – H. Á.

1 International Association for the Study of Popular Music (a fordító megjegyzése).

2 Johnson, Bruce (2000): *The Inaudible Music: Jazz, Gender and Australian Modernity*. Sydney: Currency Press.

3 A továbbiakban a szerkesztői megjegyzések kapcsos zárójelben szerepelnek – H. Á.

mányos életben jelentős hagyományokkal bíró diszciplínák olyan kortárs relevanciával bíró kihívásait bemutatni, melyek a nem „bennfentes” olvasóközönség számára is izgalmasak, inspirálók lehetnek. Ilyen kérdésfelvetések közé tartoznak például a populáris zene és a jazz közötti kapcsolódások problematikája, a populáris zene és a kulturális globalizáció összefüggései, továbbá a tudományos világban jelen lévő centrum-periféria pozíciókkal kapcsolatos hatalmi különbségek értelmezési lehetőségei, különös tekintettel az Észak-Amerikán kívüli diaszporikus jazz kutatására.

Az elmúlt két évtizedben Johnson e tárgykörökben írt tanulmányai rendkívül jelentősnek mondhatók, ő maga több nemzetközi egyetem vendégprofesszora és oktatója, emellett aktív jazztrombitás is: zenei közreműködései nagyjából 20 – Ausztráliában és Európában rögzített – albumon hallhatók. A vele készült interjú a Zipernovszky Kornéllal közösen szerkesztett *Jazztanulmányok* címet viselő tematikus lapszám (Replika 101–102) koncepciójához is szervesen kapcsolódik. Végül, az interjú magyar nyelvű közlése reményeim szerint a tudományterület további népszerűsítéséhez járul hozzá.

Havas Ádám
Budapest, 2019. november 19.

Havas Ádám: *El tudnád mondani, hogyan válik egy angol irodalommal foglalkozó professzor a populáris zene kutatójává?*

Bruce Johnson: Főként azért próbáltam meg elkülöníteni ezt a két szerepet egymástól, mert részint nem akartam, hogy a diákjaim velem jöjjenek a kocsmába, ahol zenéltem, és ahol olyan jól éreztem magam... [nevet] Azután az Oxford University Press megbízott a *The Oxford Companion to Australian Jazz*⁴ [Az ausztrál jazz oxfordi kézikönyve] című munka megírásával, ami ennek a két útnak a kereszteződését jelentette. Amikor elkészültem a könyvvel, a kar felelős dékánja azt kérdezte tőlem: „*Miért nem tartasz néhány kurzust ebben a tárgyban?*” – tehát a kutatási irányok így közelítettek egymáshoz. Azonban volt még egy párhuzam is: akkoriban az Erzsébet-kori irodalomra specializálódtam, és egyre inkább figyeltem arra a tényre, hogy amit ma irodalomként olvasunk, az az Erzsébet-kori ember számára gyakran szájhagyomány útján vált ismertté. Tehát Shakespeare-t nem irodalomként olvasták, hanem mint drámaíró, Sidney *Arcadiáját* például hangosan felolvasták, nem is nyomtatták ki, úgyhogy elkezdtem azon gondolkodni, hogy hogyan hangozhattak ezek az alkotások: mi a különbség aközött, hogy olvasunk valamit és hallunk valamit, és hogyan közvetíti a fülünk a jelentéseket... Szóval ez a két út tovább közelített egymáshoz és arra ösztönzött, hogy zenét, illetve populáris zenét kutassak, valamint mostanság általánosságban a hangot és a hang fiziológiáját tanulmányozzam.

H. Á. *Tehát ez lett a fő akadémiai profilod, vagy a jazzel kapcsolatos tudományos törekvéseiddel párhuzamosan ugyanígy tanítottál irodalmat is?*

B. J. Az egyetemről 2005-ben korán nyugdíjba mentem, és ekkoriban a 16. századtól a 20. századig terjedő angol irodalmi kurzusokat tartottam, de ugyanígy tartottam órákat a

4 Johnson, Bruce (1988): *The Oxford Companion to Australian Jazz*. Oxford: Oxford University Press.

jazz történetéről, mint ahogy számos anyagot oktattam a zenei hangzásról is. Ezután ott hagytam ezt az állást, és vendégprofesszorként tanítottam kultúrtörténetet Turkuban, majd Glasgow-ban és Ausztráliában, ahol aztán ismét zenét oktattam.

H. Á. Milyen gyakran játszol jazzt gyakorló zenészként? Ez azért érdekes számomra, mert a *The Inaudible Music* című könyved olvasásakor jöttem rá arra, hogy zenészként szerzett tapasztalataid különleges szereppel bírnak a munkádban. De milyen gyakran adódik alkalmad szerepelni és játszani?

B. J. Az amatőr és a professzionális jazz-zenész között az a különbség, hogy az amatőrnek valószínűleg van bevétele [nevet], de nem minden esetben fizetnek a játékáért. Jazzegyüttessel egy héten legalább kétszer, talán háromszor is játszottam a(z) [ausztráliai] Blue Mountainsban található lakóhelyemen. Mindezt persze az élvezet kedvéért, de azért néhány koncertet ezek közül azért meg is fizettek. A múlt hétvégén péntek éjjel adtam koncertet, tegnap próbaworkshopon vettem részt, holnapról egy dél-ausztráliai fesztiválra megyek. Tulajdonképpen sokat játszom, de emiatt nem feltétlenül kapok honoráriumot [nevet].⁵

H. Á. Egyértelműen kiolvasható a műveidből, hogy valóban elkötelezett vagy a zene „belülről”, a jazz-zenész nézőpontjából történő bemutatásában, ami ugyanakkor szemben áll a zenetudományi elemzés „textuális” fókuszával. Szerinted ez a nézőpont azok számára is hozzáférhető, akik nem zenélnek?

B. J. Az egyik oka annak, amiért elkezdtem rendszeresen írni a jazzről, hogy magam is olvastam jazzelőadásokról és jazzfelvételekről írt recenziókat, zenészként pedig többször arra a következtetésre jutottam, hogy [amit játszom] nem olyan, mint amilyennek leírják. Sok-sok évvel ezelőtt olvastam egy koncertemről írt recenziót, és azt gondoltam: „Nem értem, miről beszélnek”: [a kommentátor] „heroikus koncepciókról” beszélt, de egyáltalán nincs semmiféle heroikus abban, amit csinálok, ez egyszerűen nem ilyen... Így arra jutottam, hogy talán el kellene kezdenem arról írni, milyen érzés jazzt játszani. Az egyik legelső cikkem, amiben pontosan erről írtam, a Helmi Järviluoma szerkesztette *Soundscapes: Essays on Vroom and Moo*⁶ [Zenei tájak: Esszéek Vroomról és Mooról] című gyűjteményes kötetben jelent meg. Valójában meg kell vallanom: éppen ittam [nevet], elkezdtem írni, majd egy fejezet kerekedett ki belőle, ami tényleg arról szól, hogy miért zenélek és milyen érzés, amikor jazzt játszik az ember. Tehát ebben segít, ha zenész vagy: a zenének ez egyfajta fenomenológiai olvasatát kínálja.

H. Á. Szerinted laikusok is képesek írni abból a fenomenológiai nézőpontból, amit javasolsz?

B. J. Azt gondolom, hogy hatalmas különbség van aközött, hogy valaki játszik hangszeren – és én az éneklést is beleszámítom a hangszeren játszás fogalmába –, vagy épp semmilyen hangszeren nem játszik, mindegy, hogy milyen rosszul is zenél. Természetesen azoknak is van mondanivalójuk a zenéről, akik nem zenélnek, de bárki, aki szerepelt már a szín-

5 Az angolban ez a mondat a „playing” és „paying” igék kiejtésbeli és külső hasonlóságára, ill. jelentésbeli különbségére épül (a fordító megjegyzése).

6 Järviluoma, Helmi és Bruce Johnson (szerk.) (1994): *Soundscapes: Essays on Vroom and Moo*. Tampere: University of Tampere, Dept. of Folk Tradition, Institute of Rhythm Music.

padon emberek előtt és megpróbált hangszeren játszani, legyen az blues, jazz vagy bármi más, rendelkezik egy olyan sajátos tudással, ami egy laikus számára nem hozzáférhető. Nem azt mondom, hogy a két dolog minőségileg különböző, csupán azt, hogy ez lehetővé tesz egy sajátos fenomenológiai megértést, amit viszont azok nem tapasztalnak meg, akik nem zenélnek.

H. Á. *A jazz nagyon sajátosan kapcsolódik a populáris zenéhez. Hogyan értelmezed jelenleg ezt a komplex viszonyt?*

B. J. Számomra először is a *populáris* szó történelmileg nagyon specifikus kifejezés, vagyis körültekintően kell használnunk. Ha a populáris szó jelent bármit is, akkor számomra a jazz is magában foglalja. Két okra vezethető vissza, hogy a jazz miért tart a marginalizálódás irányába a populáris zenében: a jazzrajongók a rock'n'rollt a zene egy vulgáris fajtájával azonosították, majd ezáltal tudatosan elhatárolódtak a rocktól. A populáriszene-kutatás nagyjából ugyanakkortól datálható, mint a rock vagy a késői rock és pop térnyerése. Ennélfogva a populáriszene-kutatást egyre inkább a rock and rollal hozták összefüggésbe; ma már ott tartunk, hogy amikor valaki popot mond, gyakran a populáris zenére gondol és *vice versa*. Éppen ezért nem gondolom, hogy túlságosan hasznos lenne az, ha egyenlőséget tennénk a kettő közé. Számos okból kifolyólag azt mondhatjuk, hogy egyfelől *a jazz volt az első olyan új populáris zene a 20. században, amit a korabeli kortárs technológia lemezfelvételeken rögzített, majd forgalomba hozott, és mint olyan, roppant hasznos tanulságokkal szolgálhat a populáris zene későbbi fejlődésére nézve, például a rock tekintetében is.* A rock/pop történetének és jövőjének megítéléséhez vessünk egy pillantást a jazzre, ami egy jó kiindulópont... Nem értek egyet azzal a felfogással, miszerint a popzene és a populáris zene megegyeznének egymással: *a pop a populáris zene egyik formája, mint ahogy a jazz is.*

H. Á. *Visszatérve az Európában és Ausztráliában szerzett oktatói tapasztalataidhoz, nemcsak azzal kapcsolatban rendelkezel sajátos szakértelemmel, hogy a jazzt hogyan játsszák különböző, egymástól távoli helyeken, hanem azzal kapcsolatban is, hogy a jazzt és a populáris zenét hogyan kutatják különféle kulturális kontextusokban. A kérdés adja magát: mik a hasonlóságok és mik a különbségek a populáriszene-kutatásban Ausztrália és Európa esetében?*

B. J. Vannak nyilvánvaló hasonlóságok: azok az emberek, akik populáris zenét tanulnak Ausztráliában, nagyjából ugyanazt tanulják, mint akik bárhol másutt folytatnak ilyen jellegű tanulmányokat. A tanulmányokat keretező attitűdöket viszont eltérőnek találok: Európa néhány részén, kifejezetten a számomra figyelemre méltó északi régióban – és ez összefügg a saját karrierem során tapasztaltakkal – a populáriszene-kutatás számos értelemben jóval szélesebb horizonttal rendelkezik, a szó stilisztikai és diszciplináris értelmében egyaránt. Amikor Finnországban kezdtem el dolgozni, az egyik szembeötlő dolog az volt, hogy soha nem hallottam, hogy a finnek egy zenét visszaütöztettek volna elcsépeltné minősítve azt, mintha számukra nem létezne „elcsépelte”, vagy idejétmúlt zene. Az egyik legnagyobb hatást a korábban említett Helmi Järviuoma tette rám, aki pelimannit⁷ zenét tanult. Nos, nem tudom elképzelni azt, hogy egy ausztrál a pelimannittal egyenértékű zenét tanuljon, mert ez

⁷ Vonóhangszerekre épülő hagyományos finn tánczene – H. Á.

Ausztráliában inkább öregemberek régimódi zenéjének számítana. Akik Ausztráliában tanulnak populáris zenét, a műfaj kapcsán általában valami groove-os hangzásra asszociálnak, vagyis a fiatalok popzenéjét értik alatta.

A másik dolog, és ez nagyon fontos, amire az északi régió legtöbb helyén, különösen Finnországban lettem figyelmes, az az, hogy *a finnek normális emberekként tekintenek a zenészekre*. Amikor először voltam Finnországban, azt kérdezték tőlem: „*Ki vagy? Mit csinálsz?*” – és én általánosságban azt feleltem: „*Zenész vagyok*”; erre úgy néztek rám, mintha azt mondtam volna: „és lélegzem” – hát persze hogy zenész vagy, majdnem mindenki zenész, ez teljesen normális... Ezzel szemben az általam leginkább ismert Ausztráliában, és minden bizonnyal az angolszász világban, zenésznek lenni egyet jelent azzal, hogy *más vagy*, hogy *különleges vagy*. Én ezt a látásmódot ellenszenvesnek találom. Úgy gondolom, sokkal civilizáltabb a zenészeket normális embereknek tekinteni. Egy olyasfajta gondolat ez, amivel sokkal többször találkozni az északi régióban, mint az angolszász országokban.

H. Á. *A zenésznek ez a romanticizált eszméje kulturálisan és történelmileg kódolt, amint ezt a populáris zene fogalmával kapcsolatban az imént te is hangsúlyoztad. Ennek a képzete azzal is összekapcsolódik, hogy a jazztanulmányok művelői évtizedeken keresztül elkötelezett hívei voltak az ún. „nagy egyéniségek kánonján” alapuló diakrón historiográfiai hagyománynak. Tudod, például a Miles Davis vagy Charlie Parker életéről készült monográfiák... Összefüggésbe hozható-e mindez a populáriszene-tanulmányok tudományfelfogásával?*

B. J. Igen, és ez összefügg a nagy történelmi személyiségek képzetével és a jazztörténet kanonikus megközelítésmódjával. *Mert miről is szól a jazztörténet? Valóban kivételes emberekről!* [Szerintem] *nem, nem róluk szól!* A jazztörténet mindenkiről szól, aki zenél és jazzt játszik, legalábbis elgondolásom szerint. Zenei konferenciákon már többször is javasoltam, hogy olyan témát kellene választanunk, ami alapján mindenkinek egy olyan zenészt kellene írnia, akinek a hallgatása számára kinos lenne. Így arra lennénk kényszerítve, hogy leüljünk és átgondoljuk: „*Miért olyan igazán népszerű az adott zenész? Mi történik? Mi a pozitívum?*”, ahelyett, hogy azt mondanánk: „*Ugyan, ki fog előadást tartani Julio Iglesiasról?*” Nos, tényleg szívesen olvasnék egy cikket arról, miért volt Julio Iglesias olyan népszerű... [nevet]

H. Á. *The Inaudible Music* című könyvedet egy Abe Romainnek⁸ szentelt fejezettel kezdted, ami eszembe juttatta azt a feladatot, amire vállalkoztál: a könyv valamiképpen tartalmazza azon zenészek rejtett történetének feltárását, akik nincsenek benne a „nagy emberek kánonjában”.

B. J. Teljesen egyetértek. Amikor viszont Abe Romainről írtam, valami olyasmit is megtanultam a korai 20. századi zeneccsinálás módjáról, amit korábban soha nem ismertem. Megtanultam valamit arról, hogyan társítsam a színpadi műsor bizonyos fajtáit egymással. A zenészeknek ugyanis olyan kifizetést kínáltak fel, ahol csak körbe-körbe jártak a nekik kiosztott instrukciókkal. Ezt persze nem találtam volna ki magamtól, ha ausztrál jazztanulmányaim során kizárólag lemezeket hallgatok. Annyi zenéssel kell beszélned, amennyivel csak lehetséges, hogy felfedezd, milyenek voltak a körülményeik, amelyek között dolgozniuk kellett, különösen utazó zenészekkel, tudod, hétköznapi dolgozó zenészekkel.

8 A korai ausztrál jazz egyik alapító atyja – H. Á.

H. Á. Pontosan emiatt készítek állandóan interjúkat... A kutatásod különféle diszciplínákra és módszerekre épül, beleértve a kritikai kultúratudományt, szociológiát, etnográfiát, ami lényegét tekintve egyfajta hibrid megközelítésmódot feltételez. A 2002-ben kiadott *Cambridge Companion to Jazz Studies* kötetben megjelent „Jazz as a Cultural Practice”⁹ [A jazz mint kulturális gyakorlat] című írásod azért is volt rám nagy hatással, mert abban a hangsúlyt a zenetanulásról egyértelműen a kulturalista megközelítésre helyezted, ami szemben áll a zenetudományban domináns szövegközpontú megközelítésekkel. Ez az, ami alapján szociológusként azt mondhatom, hogy a különböző diszciplínák meglehetősen merev szétválasztása ellenére a populáriszene-tanulmányok, a jazztanulmányok vagy épp a kultúraszociológia számos esetben ugyanarról a jelenségről beszélnek.

B. J. Egyetértek, és azt gondolom, hogy a diszciplináris korlátok lebontása alapvető fontossággal bír, mielőtt bármiféle paradigmaváltásról beszélhetünk a populáris zenében.

H. Á. A populáris zenei tanulmányokban mi a „paradigmaváltásról” alkotott víziód?

B. J. A magam részéről az egyik legfontosabb váltás a zene zeneként való értelmezésétől a zenét elsődlegesen hangként [sound] értelmező megközelítés felé való elmozdulás volt. Hangként abban az értelemben, ami lehetővé teszi, hogy bioakusztikáról, a hallás fiziológiájáról, hogy szonikus jelentéskonstrukciók mikéntjéről beszéljünk. Nálam ez hatalmas horizontot nyitott meg, melynek felderítésével valószínűleg két évtizede foglalkozom már, úgyhogy számomra ez volt a paradigmaváltás: nem zene, hanem hang!

H. Á. Ami döntő különbségtétel. Akkor tehát ez lenne a zene fenomenológiai megközelítése?

B. J. Inkább fenomenológiai megközelítés, mint esztétikai. De azt is gondolom, hogy ha a zenei jelentéskonstrukciók területére merészkedünk, úgy az rendkívül sokat elárul esztétikai kérdésekről is. Addig nem tudod érdemben feltárni az esztétikát, amíg nem mozdulsz ki az esztétika tartományából.

H. Á. Ez az a megközelítés, amit a kultúraszociológusok évtizedek óta képviselnek. A kortárs jazztanulmányok témakörében írt cikkek bibliográfiáit végigpásztázva szociológiai referenciákra lettem figyelmes, különösen a '80-as és a korai '90-es évektől, amikor Howard Becker (1982) és Pierre Bourdieu (1984; 1993) azóta klasszikussá vált könyveit megjelentették.¹⁰ A szociológiai referenciák növekvő népszerűségének egyik lehetséges értelmezése talán épp az, hogy az egyes kiválasztott egyének életútjai helyett egyre több figyelem irányul az esztétikai érték kialakulásának társadalmi vonatkozásaira. A társadalomtudományok, illetve a szociológia megítélésem szerint nagyban hozzájárultak ehhez a jazztanulmányokban bekövetkező „paradigmaváltáshoz”.

9 Johnson, Bruce (2002): Jazz as a Cultural Practice. In *Cambridge Companion to Jazz Studies*. Mervyn Cooke és David Horn (szerk.). Cambridge: Cambridge University Press, 96–113.

10 Bourdieu, Pierre (1984 [1979]): *Distinction. A Social Critique of the Judgement of Taste*. London: Routledge and Kegan Paul; Bourdieu, Pierre (1993): *The Field of Cultural Production*. New York: Columbia University Press; Becker, Howard S. (1982): *Art Worlds*. Oakland: University of California Press.

B. J. Teljesen egyetértek veled. Szerintem mindaddig, amíg a jazztörténetet uraló történetírás paradigmáján belül mozgunk, egyszerűen nem tudjuk kitágítani a horizontunkat, ehelyett újra meg újra elmondjuk majd ugyanazt a történetet, amíg persze ki nem törünk ebből az Amerika-centrikus skatulyából.

H. Á. *A kultúrakutatás kortárs intézményes kerete, ideértve a populáris zenét és a jazzt is, nem igazán fragmentáltnak tűnik, ugyanakkor az általad javasolt megközelítésmód különféle perspektívákat és episztemológiai pozíciókat foglal magában a zene fenomenológiai konstrukciójától kezdve a szonikus és esztétikai tapasztalat tanulmányozásáig. Szintén vitás pontnak látom, hogy a jazzdiaszpórával kapcsolatos szakirodalom burjánzása ellenére a főbb diskurzusokat angolszász hangok formálják. Mit gondolsz erről?*

B. J. Egyetértek abban, hogy a jazztanulmányokat angloeurópai hangok uralják, aminek számos oka van. Ha jól értem a kérdést, akkor ahhoz, hogy megértsük a jazz globális történetét, ki kell lépünk az angloeurópai központú történetírói modellből – számomra ez nyilvánvaló.

H. Á. *Hogyan találhatnak értő fülekre ezek a „diaszporikus” hangok, ha a kapuőrök majd mindegyike főként jó hírű angolszász és európai affiliációval rendelkező kutató?*

B. J. Amiről beszélsz, az egyszerűen óriási türelmet igényel. Tulajdonképpen erről van szó: elkezdesz valamit csinálni, és azt gondolod: „Nem mintha számítana, hogy két éven belül jutok a végére, talán még tíz éven belül sem, pusztán azért csinálom ezt, mert érdekel.” Megítélésem szerint, ami egyben a vezérelvem is: *a radikális kritika soha nem a centrum felől érkezik.* A hatalom forrása sokszor egy narratíva életben tartásában rejlik, így ezt a narratívát nem belülről fogja radikális kihívás érni, hanem csakis a szélekről. Tehát, dolgozol csendesen és türelmesen a széleken, és azt gondolod, hogy *„egyrészt szeretek itt dolgozni”* [nevet], másrészt egy nap talán a felhalmozott munka kritikus tömeget fog képezni a centrum megkérdőjelezéséhez. Szóval csak türelem, türelem, türelem...

H. Á. *Nézőpontod szerint a marginális pozíció egyben erőforrás is.*

B. J. Így van, teljes mértékben, mivel tudom, hogy fellelhetek valamit a periférián, amit a centrum nem tárna fel számomra.

H. Á. *Ugyanakkor, ha a tudományos világban ez idáig marginalizált hangok perspektívájára összpontosítasz, a tudománytermelésben egy paradox mozgást figyelhetsz meg, mely során a marginalizált hangok a centrum felé kívánnak elmozdulni.*

B. J. Mindig is a szélekhez, a mellőzöthöz való újbóli visszanyúlás volt a cél: ha az az érzésem, hogy vizsgálódásaim tárgyát már befogadta a centrum, akkor azt mondom magamban: „Oké, ez lehet a tiétek, én visszamegyek oda, ahonnan jöttem, mert az sokkal szórakoztatóbb.”

H. Á. *A The Inaudible Music a 20. század első felét tárgyalja, egészen az '50-es évekig. Miért erre a korszakra, a korai jazz időszakára esett a választásod?*

B. J. Általában véve sokkal érdekesebbnek találtam a diaszporikus jazz korai napjait, mint mondjuk az 1950-es évek közepét és a '60-as éveket, amikor az amerikai jazzt már meglehetősen nehezen lehetett szétválasztani az Amerikán kívül játszottól. Ezt a zenét kodifikálták és standardizálták; még a *lickekről*¹¹ is szótárak készültek, és így tovább. Míg sokan élvezik ennek a korszaknak a tanulmányozását, *engem sokkal jobban érdekelt az, amit akár „rossz zenének” is nevezhetnénk* – az a zene érdekelt, ami még mindig a kialakulás folyamatában volt, vagy ahogyan korábban megfogalmaztam: *A jazzt nem az USA-ban találták fel, majd exportálták onnan; a jazzt globalizálódásának folyamata során találták fel.* A globalizáció eme korai szakasza nagyon érdekes számomra. Igazán érdekesnek találom, ha hallhatok egy eredeti hangon megszólaló és autentikusan játszó jazzegyüttest, amely olyan zenét hoz létre, amit amúgy nem hívnánk jazznek. Szerintem van valami felettebb érdekes az ilyen zene tanulmányozásában.

H. Á. *A Jazz Diaspora: Music and Globalism* című új könyved szintén ezt a modellt emeli át, miszerint a jazz az elterjedésének, illetve a globalizálódásának a folyamatában alakult ki, aminek mélyreható következményei vannak az általánosan vett jazztörténetírásban.

B. J. Így van.

H. Á. *Ez a lényege ezeknek az írásoknak, melyek legitimitást biztosítanak a diaszporikus hangoknak, mert nézetem szerint teljességgel újradefiniálják azokat a hierarchikus struktúrákat, melyek kijelölik, hogy mi az, ami érdekes, és mi az, ami nem érdekes a tudományos vizsgálódások számára. Mindez azért is fontos, mert egyben a jazz aktuális gyakorlatairól is szól. Tudnál még egy keveset mondani az új könyvedről?*

B. J. [A könyv] ebből a megfontolásból nőtte ki magát... A Routledge Kiadó felkért egy Egyesült Államokon kívüli diaszporikus jazzről szóló esszé megírására a *Companion to Jazz Studies* kiadásukhoz. Az *Encyclopaedia of the Popular Music of the World*¹² [A világ populáris zenéjének enciklopédiája] pedig az USA-n kívüli jazzről szóló esszé megírására kért fel. A két kutatás előkészítésekor azt gondoltam, hogy tulajdonképpen itt egy könyvről van szó, mivel nem tudom teljesen kifejtetni azokat a dolgokat, amelyek még kialakulófélben vannak. Így átnéztem a Routledge-nek írt esszémet, és azt gondoltam, hogy ez egy könyvvé tudna kikerekedni, amit aztán egy javaslat formájában előterjesztettem, amit később el is fogadtak.

H. Á. *Elemzéseidben a Finnországban szerzett tapasztalataidat is feldolgozod?*

B. J. Ami azt illeti, igen. Sok időt szenteltem a finn történelem tanulmányozásának, különösen a 20. század eleji finn történelemnek, és számos kollégám van, akiknek hálával tartozom

¹¹ A lick instrumentális frázis a jazzben, ami gitáron, nagybőgőn vagy más dallamhangszeren játszott zenei „szavakat” vagy „mondatokat” jelöl, melyeket többek között az improvizáció szótáraként is alkalmaznak. A lick rövid, akkordváltást nem tartalmazó dallamvonalból épül fel, többnyire egy vagy két ütem hosszúságban (a fordító megjegyzése).

¹² Shepherd, John et al. (szerk.) (2014): *Encyclopaedia of the Popular Music of the World*. London és New York: Bloomsbury.

azért a sok információért, amit kaptam tőlük. Az egyik közülük a finn zenetudós Anu Juva, aki számos felvilágosítással szolgált például arról, hogy hogyan épült fel egy finn tánc. Most persze úgy mondjuk, hogy megyünk táncolni, de a 20. század első felében a jazz és a tánc nem különült el élesen egymástól, tehát *a jazz egyben tánc is volt*. Ezért feltettem magamnak a kérdést: mi is volt akkor a tánc? Sajátos forgatókönyvet képzelhetünk magunk elé, például, hogy az emberek elegáns öltönyökben táncolnak, vagy talán az a kép tárul elénk, hogy menő srácok szvinget lejtenek a parketten... Ám a tánc egyáltalán nem ilyen volt Finnországban a 20. század elején. Az Anu Juvával és Johannes Brusilával folytatott beszélgetések során kellett rájönnöm arra, hogy a táncként felfogott jazz valami gyökeresen mást jelent különböző helyeken és különböző korokban.

H. Á. *Finnországban mennyiben hozható összefüggésbe a korai jazz fejlődése etnikai kérdésekkel vagy osztályproblémákkal?*

B. J. Annak függvénye volt, hogy a Vörösök vagy a Fehérek oldalán álltál-e, mert Finnországban később [1918-ban] nagyon komoly lelki keserőséget és fizikai károkat hátrahagyó polgárháború tört ki. A politikához fűződő viszonyodtól nagyban függött az, hogy milyen típusú eseményre is mentél, amikor táncolni indultál. Jóformán nincs olyan társadalmi erő, amely ne gyakorolna fontos hatást a szórakozóhelyekre és a szórakozással összefüggő társadalmi gyakorlatokra.

H. Á. *Éppen ez az, amiért különösen érdekes egy szociológus számára, hogy a szimbolikus különbségtételek miképpen öltönek testet a jazzel összefüggésbe hozható kulturális gyakorlatokban. A budapesti jazzszcénával kapcsolatos tapasztalataim azt mondatják velem, hogy a kortárs jazz-zenész identitásának lényeges részét képezi, ha a jazzt nem tánczeneként játssza, másképpen fogalmazva: a jazz-zenészek büszkéek arra, hogy elhatárolódnak a kommersziális szórakoztatóipartól – vagy ha tetszik, a tánctól.*

B. J. A most megjelenő könyvemben a mellett érvelek, hogy *a jazztörténet talán legfontosabb fejleménye, átmeneti korszaka, az volt, amikor leválasztotta magát a táncról*.¹³ Nagyon nehezen értelmezhető, mit jelentett az embereknek az, amikor azt mondták, hogy „a jazz egy tánc”, ami egy olyan állítás, amit az emberek előszeretettel alkalmaztak, ha a „jazzcsinálásról” beszéltek. A jazz táncként való értelmezése a testről szólt, és persze az történt, hogy a jazzrajongók és -kommentátorok megkísérelték ezt a jazzt művészetté emelni, ugyanakkor ezzel párhuzamosan igyekeztek megszabadulni a testtől, ami egy alapvető váltás volt a zene társadalmi funkciójában és annak értelmezésében.

H. Á. *Ez az, amit megtanulhatunk DeVeaux *The Birth of the Bebop*¹⁴ [A bebop születése] című könyvéből, mivel érinti ezt az elkülönülést. Nagyon érdekes volt látni az USA és Európa közti különbségeket, különös tekintettel az Európában lezajlott „emancipációra”, kiváltképp az államszocialista blokkban, ahogyan a zenész cigányok felhagytak a kávéházakban játszott*

13 „Tánc” alatt Johnson minden bizonnyal az 1940-es évek közepéig, azaz a jazz modernista fordulatáig hatalmas népszerűségnek örvendő big band formációk által is szolgáltatott „swinges tánczenét” érti – H. Á.

14 DeVeaux, Scott (1999): *The Birth of the Bebop. A Social and Musical History*. California: University of California Press.

tánczenével mint családi tradícióval a fősodorbeli „mainstream jazz” (bebop) kedvéért. Jazz általi emancipációjuk egyik kulcsmomentuma a büszkeség érzése, hogy nem játszanak többet „szórakoztatásra szánt” tánczenét.

B. J. Esményítem az olyan embereket, mint Charlie Parker vagy Miles Davis, egyszerűen csodálatosnak tartom őket, úgyhogy *nem arra törekszem, hogy kiírdam őket a történetből, hanem arra, hogy még több embert vonjak be a történetbe.* Az észrevétlenül maradt emberek és mellőzött mozgalmak, sőt teljes jazzmozgalmak egész egyszerűen eltűntek, mivel *nem illeszkedtek bele ebbe a vegytiszta narratívába, érted, Louis Armstrongtól Charlie Parkerig.* Számos, még ma is létező irányzatot hagytak figyelmen kívül, és persze különösen az Egyesült Államokon kívül játszott jazz kutatása mellett épp ez az, aminek a mélyebb vizsgálata igazán foglalkoztat. *Érdekes megfigyelni, hogy az Egyesült Államokon belül a diaszpóra koncepciója legitimitást élvez, tehát beszélhetünk New Orleans jazzről, Kansas City jazzről, Chicago jazzről... itt ez egy helyénvaló különbségtétel, de amint elhagyod Amerikát, további distinkciókról vagy földrajzi különbségekről, mozgásokról egyszerűen nem vesznek tudomást, ami számomra elfogadhatatlan.*

H. Á. Az idén Gratzban megrendezett Rhythm Changes Konferencián nagy élmény volt látni a közönség érdeklődését a balti országok jazz-zenéje iránt, miután egy előadó kifejtette, hogy ezekre a sajátosan „nemzeti” jazzstílusokra hogyan hatottak a helyi népzenei és mainstream jazztradíciók. Talán mégis van valami igény a diaszporikus hangok felfedezésére és megszólaltatására...

B. J. Egyre nagyobb az érdeklődés a diaszporikus jazz iránt... az Egyesült Államokon kívüli jazzről megjelenő könyvek száma olyannyira megsokszorozódott, hogy igazán nehéz lépést tartani velük. Úgy értem, hogy a különöc érdeklődésen kívül számos más oka is van a jazzdiaszpórák vizsgálatának. Valószínűleg több jazzt játszanak az Egyesült Államokon kívül, mint az Egyesült Államokban. Bizonyára tudod, hogy számos USA-beli jazzzenész Amerikán kívül keresi a kenyerét. A nemzetközi fesztiválokból származó bevételek nagymértékben járulnak hozzá az észak-amerikai jazz-zenészek egzisztenciális fennmaradásához, ráadásul a legtöbb jazz-infrastruktúrát is a diaszpóra építette ki. Így például a jazzoktatás nagyrészt a diaszpóra terméke, míg a jazzfesztiválok is Amerikán kívül kerültek elsőként megrendezésre: tudomásom szerint az első jazzfesztivált 1919-ben tartották Ausztráliában. 1946-tól egészen napjainkig éves rendszerességgel rendeznek jazzfesztivált Ausztráliában. A jazzfolyóiratok kiadása túlnyomórészt Amerikában kívül kezdődött; a jazzklubok is Amerikán kívül létesültek elsőként, és a jazznarratíva maga például Panassié¹⁵ tanulmánya... és persze vannak diaszporikus jazzformációk is. A free jazz jórészt Amerikán kívül alakult ki, az időközben világzenévé előlépő regionális fúziók, mint amilyen például az Afrobeat és az ECM, szintén a diaszpóra termékei... ezen jazzstílusok nagy fejlődése az Amerikán kívüli globális diaszpórán belül jött létre. Ez csupán néhány ok a sok közül, hogy valójában miért szükséges a diaszporikus jazz kutatása. Kedves volt tőled, amikor azt

¹⁵ Hugues Panassié (1912–1974) francia jazzkritikus, jazztörténész, a Hot Club de France (1932) társalapítója, majd elnöke.

mondta, hogy ez nagyrészt nekem köszönhető, de mostanában számos ember dolgozik ugyanezen a szakterületen. Negyven évvel ezelőtt még nem voltunk túl sokan, de mostanra már nagyszámú, a téma iránt elkötelezett, specializált kutatásról beszélhetünk, ami véleményem szerint nagy előrelépés.

H. Á. *Mikor használtad egyértelműen a jazzdiaszpóra fogalmát? A 2000-ben megjelenő Inaudible Music mintha a diaszporikus jazztanulmányok programadó munkája lenne, még akkor is, ha ez a könyv szándékoltan nem is használja ezt a kifejezést.*

B. J. A jazzdiaszpóra fogalmát ekkortájt [az ezredforduló környékén] kezdtem el használni. Ezen a ponton sokan tiltakoztak ellene, mondván, hogy a diaszpóra kifejezés a zsidósággal kapcsolatos történelmi jelenséget ír le. Viszont a diaszpóra szó mostanában felkapottá vált és a kultúra különféle mozgalmainak leírására szolgáló általános fogalomká lépett elő. Ezt megelőzően természetesen sokat írtam a diaszporikus jazzről, mert nagyon sokat publikáltam annak ausztrál válfajáról. Szintén írtam néhány tanulmányt a finn jazzről, de ezt nem igazán neveztem még „diaszporikus jazznek”. Mindemellett nem szeretném kizárólag magamnak tulajdonítani a fogalom feltalálását, mivel különféle országokban mások is írtak ehhez hasonló jazztörténetet.

H. Á. *Utolsó kérdésem az lenne, hogy véleményed szerint mennyire periferikus az ausztrál jazz és a populáris zene tudományos kutatása az angloeurópai világban? Ezt azért is kérdezem, mert nyilvánvalóan hatással volt rá az angolszász kultúra, ugyanakkor számos szempontból el is tér attól.*

B. J. Számos vicces történet létezik ezzel kapcsolatban. Először is, amikor megszületett a szándék, hogy írni és publikálni szeretnék az ausztrál jazzről, az egyik probléma az volt, hogy európai vagy angol kiadóknak írjak-e. „Nem, minket Ausztrália nem érdekel” [hangzott a válasz, mikor európai lapoknál kopogtattam], amikor viszont ausztrál kiadókhöz fordultam, azt mondták: „Minket a jazz nem érdekel”. Szóval a két dolog együtt nem piacképes... Úgy gondolom, hogy az ausztrál jazz marginalizációja még mindig erőteljes az angol nyelvű jazztanulmányok akadémiai világában. Számos konferencián vettem részt, ahol közzétettem az ausztrál jazz kialakulásával kapcsolatos megfigyeléseimet, s ahol néhányan jóformán azt mondták: „Nem, ez nem lehet igaz, Ausztráliában ez nem történhetett meg”. Szerintük minden Európában történik, minden fontos esemény a centrumban játszódik le. Így például a legrégebbi rendszeresen megrendezésre kerülő jazzfesztiválról, az Ausztrál Jazz Konvencióról [Australian Jazz Convention] szóló egyik tanulmány szerint csak egy *feltételezés*, hogy a fesztivál 1946 óta évi rendszerességgel létezik. Én erre azt mondom, nyilvánvalóan nem pusztán „feltételezés”, hiszen már több mint 70 éve rendszeresen működik... Ezt nem csak úgy „állítják” egyesek, hanem ténylegesen igaz...! [nevet]

H. Á. *Történelmi tény...*

B. J. Így van! Megmutathatom neked a fényképeket, a programfüzeteket, *de a dologban mindig ott rejtőzik egyfajta anglocentrizmus, ami megnehezíti annak elfogadását, hogy a perifé-*

rián valami különleges, valami más, valami úttörő történik. Nem vagyok biztos benne, hogy ezt bele kellene tenned az interjúba, ami egy angol folyóiratban fog megjelenni¹⁶...[nevet]

Fordította *Tillmann Ármin*

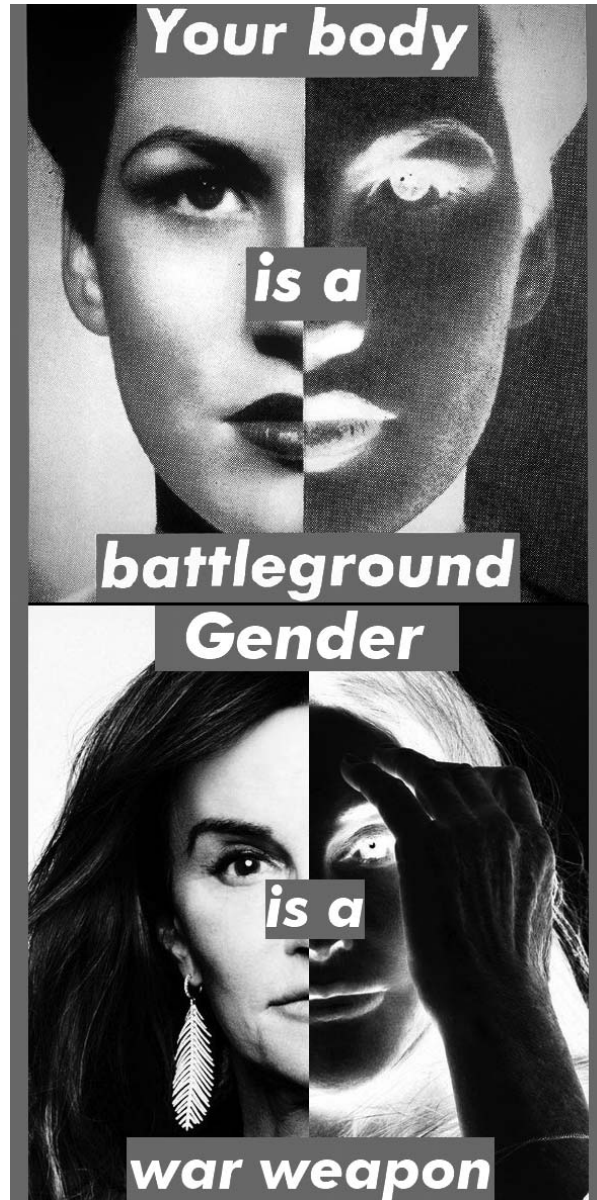
Havas Ádám

Szociológus, a Milestone Intézet Társadalomtudományi Tanszékének vezetője (Budapest).

Bruce Johnson

Kultúrákutató, a Turkui Egyetem (UTU) Kultúrtörténet Tanszékének tiszteletbeli vendégprofesszora és docense, a Glasgow-i Egyetem (University of Glasgow) Zenetudományi Tanszékének tiszteletbeli professzora, a Sydney University of Technology Kommunikációtudományi Iskolájának oktatója (adjunct professor).

16 Az interjú eredeti, angol verziója a *Jazz Research Journal*-nél van elbírálás alatt.



Gender és
posztigazság(osság)

A képet Barbara Kruger felvételének felhasználásával készítette Feró Dalma.

Feró Dalma

Gender és igazság(osság). gender mint posztigazság(osság)

Absztrakt: A gender egymással küzdelemben álló igazság- és igazságosságigények kiemelt hordozója. Rendkívül különböző, egymásnak is ellentmondó (például nőjogi, homoszexuális, transznemű) jogkövetelések hivatkoznak rá, miközben ezeket egyes jobboldali mozgalmak összehangolt lobbinak állítják be. A különböző genderstratégiák egymással konkuráló politikai víziókat testesítenek meg a népesség kormányzásáról és a testek fegyelmezéséről. A gendert nem a felszabadító feminista politika, hanem a normalizáló szexológiai gyakorlat teremtette, amelyből évtizedekkel később a transzneműmozgalom is kibontakozott. Ez utóbbi nem pusztán az elismerési kérdések materiális beágyazottságát hagyja figyelmen kívül (ahogy más elismeréspolitikák teszik), hanem egyenesen tabusítja a testi nemi különbséget és annak politikai materialitását. A gender mint önazonosság szigorúan individualizált emberképen alapuló „igazsága” viszi logikailag legtovább a materialitás sex/gender szembeállításban rejlő leértékelését, a végletekig inflálva ezzel az igazság- és igazságosságigényeket. Ezért is válhatott a gender a modernista haladáseszmény teleologikus elképzelésének különösen fontos jelölőjévé, és az elitküzdelmek eszközeként felfogott posztigazság(osság) kiteljesítésévé és egyben szimbólumává.

Kulcsszavak: biopolitika, elismerés, feminizmus, gender (társadalmi nem), igazság, igazságosság, interszexualitás, posztigazság, reprodukció, sex/gender, szexológia, transzgender, transzneműség

Genderküzdelmek az igazság(osság) nevében

A gender (gyakori magyar fordításban: társadalmi nem) kifejezés annyira elterjedt, vált számos nyelvben és beszédmódban, hogy talán úgy tűnhet, mintha valami egyértelmű és eleve létező dolgot nevezne nevén. Ha első lépésként alaposabban szemügyre vesszük, hogy a gyakran homályosan körülírt gender pontosan mit hivatott jelenteni, annak látszólagos magátólértéktétlősége egyből szertefoszlik. A gender először is több különböző csoport emancipációs jogkövetelésének hivatkozási alapja, amely követelések igen különböző genderkoncepciókon alapulnak. A gender különböző társadalmi csoportok rövidítéseként, szinonimájaként is értelmeződik: érthetik alatta a nőket, a homoszexuálisokat, illetve a transzneműeket, e különböző csoportasszociációk mögött pedig (egyenként is több) rendkívül különböző genderelképzelések húzódnak meg (Miller 2011: 838–39). A gender jelentésének és a hozzá kapcsolódó jogoknak, azaz a gender igazságának és igazságosságának meghatározásáért óriási harcok folynak ezek között a csoportok között (Miller 2011: 840–844) nemcsak a politikai mezőben, hanem a tudományos kutatások területén is. A genderre ugyanakkor nem csak ún. progresszív szereplők hivatkoznak, hanem a velük szemben fellépők is. A számos európai országban, többek között Magyarországon, sőt Európán túl is megjelent „genderellenes” jobboldali mozgalmak a genderre hivatkozó változatos szereplőket, mozgalmakat, közpolitikákat, kutatási területeket összehangolt lobbinak, egységes, fenyegető ellenségnek állítják be (Garbagnoli 2016: 192).

A gender körüli küzdelmek egyik fontos eszköze, hogy a vitát magát annak számos szereplője a „jó” és a „rossz” metafizikai párharcának igyekszik feltüntetni, a genderrel kapcsolatos konkurens elképzeléseket pedig ezen az alapon megbélyegezni. Nyugati, elsősorban amerikai, kanadai és brit progresszív szereplők például számos egyetemi előadást, publikációt, nyilvános megszólalást próbáltak megakadályozni a gender-igazság(osság) nevében, gyakran sikerrel (lásd Cram és Fenwick 2018: 849–52), és számos kutatót ért súlyos, a tudományos karrierjét befolyásoló támadás. A közelmúltban például Rebecca Tuvel a *Hypatia* feminista filozófiai folyóiratban megjelent, a transzneműség és transzrasszuság közt analógiát vonó 2017-es cikkének visszavonását több mint nyolcszáz, többek között a *gender studies* (társadalmi nemek tanulmánya) élvonalába tartozó kutató követelte közös nyílt levélben;¹ Lisa Littman a hirtelen kialakuló gyerekkori nemi diszfóriát (régibbi nevén nemi identitászavart) vizsgáló 2018-as tanulmányát transznemű aktivisták és szervezetek megpróbálták visszavonatni (Wadman 2018: 958); a pszichológus Kenneth Zuckert pedig eltávolították az általa vezetett klinikáról, amiért nem a veleszületett genderidentitás (gyakori magyar fordításban: nemi identitás) elképzelésének megfelelően kezelte gyerekpácienseit (Rizza 2018). Hosszasan lehetne sorolni a hasonló példákat. A gender nevében egyre gyakrabban kinyilatkoztatott szektáriánus dogmatizmus pedig hivatkozási alapot adott egyes jobboldali populista kormányoknak (például a Trump- és az Orbán-kormányoknak), hogy a gendert, a *gender studies*-t vagy a genderhez kapcsolt kifejezéseket illegitimnek nyilvánítsák.

¹ A nyílt levél aláírói jórészt megalapozatlan érvek alapján állították, hogy Tuvel cikke tudományos szempontból rossz és társadalmilag ártalmas bizonyos „marginalizált” csoportokra (transzneműekre és rasszalapú kisebbségekre), bár a cikk éppen az előbbieket védelmében íródott. Az ügynek hosszú és szövevényes az utólete, többek közt a *Hypatia* főszerkesztője és több társszerkesztője is távozott a folyóirattól. Lásd például Weinberg (2017), Brubaker (2017) és Oliver (2017) publicisztikáját az esetről.

Ahogy a progresszív szereplők egymás ellen folytatott vére menő küzdelme mutatja, a gender körüli küzdelem nem progresszívek és jobboldaliak szembenállásáról szól – annak ellenére, hogy számos progresszív és jobboldali szereplő igyekszik úgy beállítani. A küzdelem része ugyanis az is, hogy a különböző szereplők hogyan pozicionálják magukat és egymást a többiekhez képest. A „progresszív” térfél domináns szereplői a jobboldallal szembeni közös érdekek (a „genderalapú elnyomással” szembeni fellépés) felismerését szorgalmazzák, ezzel egyidejűleg a progresszív szereplők közti konfliktusokat jelentéktelen belső vitáknak állítják be. Ezt teszi Miller korábban hivatkozott tanulmánya is, amikor explicite arra szólít fel, hogy a gender-igazságosságra hivatkozó szereplők a jobboldali támadások logikája mentén fogjanak össze: ha a jobboldal „felfedezte”, hogy az óvszerhez és az abortuszhoz való hozzáférés, a homoszexualitás, valamint a transzneműség kérdése politikai és ideológiai szempontból összekapcsolódnak, akkor ezt kellene tenniük a progresszív szereplőknek is (Miller 2011: 871–872). Miller azonban nem reflektál a különböző genderfogalmak és genderre hivatkozó csoportok lehetséges összeegyeztethetlenségeire és erőviszonybeli különbségeire, amelyeket a közös front elfed. Mint ahogy nem támasztja alá azt sem, miért volna igazuk azoknak a jobboldali szereplőknek, akik a feministák, a homoszexuálisok és a transzneműek különböző követeléseit egyítésének állítják be, és ezzel a gender körüli harcokat jó és rossz dichotómiájaként igyekeznek láttatni. A genderalapú emancipációs törekvések összefogását hirdető progresszív narratíva nagyon hasonlít a vele szemben álló jobboldali genderellenes retorikához: mindkettő azt a hamis látszatot kelti, mint ha csupán két alternatíva létezne, pusztán ellenkező előjellel beszél el a küzdelmüket.

A „genderellenes” retorikák maguk is igazság- és igazságosságigényeket fogalmaznak meg a gender hívószaván keresztül. A helyi különbségek ellenére a nemzetállamok szintjén túlmutatató jobboldali mozgósítások gyakran hivatkoznak arra, hogy a „genderelmélet” vagy „genderideológia” nincs kapcsolatban a valósággal, sőt azt egy totalitárius ideológia nevében akarja átírni (Nyklová és Fárová 2018: 196–197). Bár különböző és egymással is konfliktusban álló genderelképzeléseket állítanak be egységes ideológiának, nagyon is létező jelenségekre és jogkövetelésekre utalnak, ezért nem mondható, hogy támadásaikban a gender üres jelölő, üres ellenségkép volna, ahogy Mayer és Sauer (2017: 23–25) állítják.

A gender ezekben az egymással szembenálló, ám egymást tükröző mainstream progresszív és jobboldali narratívákban szorosan összekapcsolódik a modernitás haladásfogalmával. Ez a „genderellenes” mozgalmak narratívájában egyfajta gender általi (kulturális, illetve ideológiai) gyarmatosításként jelenik meg, ami ellen antikoloniális küzdelmet kell folytatni (Korolczuk és Graff 2018: 797–798). Ezek nem alaptalan elméletek: Európában például a posztoszocialista országok kapitalista világrendszerbe való visszaintegrálásával párhuzamosan, annak szimbolikus ügyeként importálták a genderaktivizmust és a *gender studies*-t a kelet-közép-európai régióba amerikai intézmények, így nem meglepő, hogy a gender a 90-es évek második felére a szolgálatkész nyugatosítás, a liberális globalizáció szimbolikus jelölője lett (Zimmermann 2007: 141). Ezért a gender ellen mozgósítók egyes elemzések szerint a fennálló globális hatalmi rend és az ún. progresszív szereplők hibáinak és be nem váltott ígéreteinek megtestesülését látják benne (Grzebalska et al. 2017). A gender elleni mozgósítás tehát nemcsak része a kapitalizmus és a szolgálatába állt mainstream (liberális) emancipációs mozgalmak szövetségét elutasító tendenciáknak (Fraser 2016: 281–282), hanem egyfajta jelképe, sűrített esszenciája is.

A gender e különleges jelentőségére való tekintettel tanulmányomban azt vizsgálom, hogy az miért vált az egymással viaskodó igazságigények kiemelt hordozójává, ekként pedig a liberális demokrácia letéteményesének, illetve válságának szimptomatikus jelölőjévé. Gender alatt nem egy eleve létező kérdéskört értek, amit a gender szóval neveznek meg, hanem egy konkrét történelmi kontextusban és konkrét eszmei-elméleti keretben feltalált konceptuális eszközt. Azaz a kérdés nem úgy vetődik fel, hogy a manapság „genderügyeknek” nevezett társadalmi problémák hogyan jelentek meg akár akkor is, amikor még a gender kifejezés nem volt használatban; a lényegi kérdés az, hogy a gender fogalmi apparátusa hogyan és miért jelent meg, milyen keretbe illesztette a nemekről folyó diskurzust, és ennek milyen messze ható következményei voltak és vannak mind a mai napig. Mivel a gender amerikai találmány, a gender fogalmi apparátusának kérdései jelentős részben az amerikai (illetve más angolszász) kontextushoz kapcsolódnak, ez a történelem azonban jelentős a gender további terjeszkedésének, többek közt magyarországi importjának szempontjából is.

A genderhez kapcsolódó igazságigények a szexológiától a gendermozgalmakig

Az angol gender kifejezés az 1940-es évekig jórészt a nyelvészetben volt használatos grammatikai nem értelemben, ekkor azonban először a pszichológia-szexológia, majd annak nyomán más tudományterületek képviselői is elkezdtek új jelentéstartalmakkal feltölteni. A különböző diszciplínák, illetve elméleti, módszertani megközelítések mentén sokszor igen különböző, akár egymással is szembehelyezkedő genderfogalmak jelentek meg, és a politikai mezőben is eltérő genderfelfogások váltak használatossá, illetve dominánssá az utóbbi évtizedekben.

A pszichológia terminológiájában a gender kifejezés az 1940-es évek közepétől szórványosan jelentkezett az Egyesült Államokban, először Madison Bentley gender/sex fogalmi elválasztásában² – azonban ez a használat elszigetelt maradt. Bentley írásainál jóval nagyobb hatású volt a Johns Hopkins Egyetemen kutató szexológus-pszichológus John Money és kutatótársainak genderinvenciója: Moneyt elsősorban a nemiség margináliai – a hermafroditizmus (mai szóhasználatban: interszexualitás³), a transzszexualizmus és transzvesztitizmus, illetve a homoszexualitás – foglalkoztatták, ezek alapján igyekezett megragadni a nemek és a nemiség központi kérdéseit. Először a hermafroditizmussal kapcsolatos munkájában használta a gender, illetve genderszerep és -orientáció kifejezéseket mint a hermafroditák férfiként vagy nőként való társadalmi megjelenését, beleértve a nemi szervek „társadalmi” használatát, valamint a férfiakhoz és nőkhez társított, az egyének által szerepként színre vitt társadalmi kódokat, tevékenységeket (Money 1955, 1957, 1985). Money funkcionalista hagyományba illeszkedő megközelítése szerint a hermafroditáknak is szükséges megfelelniük férfi vagy

2 Bentley pszichológiai, etológiai és antropológiai kutatásokra (például Margaret Meadre) hivatkozva több cikkében a *sex* és a *gender*, azaz a nemek közti biológiai eltérések és a hozzájuk társított, szocializációval elsajátított különbségek, férfias és nőies szerepek fogalmi elkülönítésének jelentőségét hangsúlyozta; a gendert az egyik legalapvetőbb társadalmi intézményként értelmezte (1945a: 227–228, 1945b: 328–331, 1950: 312). A *sex/gender* fogalom párt gyakran a „biológiai nem”/„társadalmi nem” kifejezésekkel magyarázták nőjogi szereplők fordítása nyomán, én azonban e megkülönböztetés helyett tanulmányomban a *nem/gender* szavakat használom.

3 Az interszexualitás valójában tágabb kategória a hermafroditizmusnál: azon emberekre vonatkozó gyűjtőfogalom, akik nem egyértelműen nők vagy férfiak, biológiai nemi jegyeik különböző irányba mutatnak.

női szerepeknek, ennek sikerességében pedig a férfi vagy női nem mihamarabbi kijelölését és a korai nemi szerepekre nevelést látta döntőnek, nem a biológiai jellegzetességeket (Money 1957: 333–335). Money munkássága megerősítette az interszexuális gyerekek átoperálásának máig jellemző gyakorlatát, a közreműködésével 1966-ban alapított Johns Hopkins Genderidentitás Klinika pedig a transzszexualizmussal kapcsolatos orvosi praxis (beleértve a nemátalakító műtéteket) meghatározásában volt irányadó (Goldie 2014: 60, 89–96).

A genderidentitás kifejezést Robert Stoller (1964) pszichoanalitikus pszichiáter alkotta meg. Stoller a Kaliforniai Egyetem Genderidentitás Kutatóklinikája egyik alapítójaként különösen a (férfi) transzszexualizmus és transzvesztitizmus kutatásában volt Money versenytársa. Amellett, hogy elkülönítette a genderszerepet és genderidentitást (azaz a társadalmi szerepeket, illetve azok belső átélését és felvételét), Stoller nevéhez köthető sex és gender és vele test és elme, továbbá szexualitás és gender újbóli, nagy hatású elméleti elválasztása is, habár hangsúlyozta azok összefüggéseit (Stoller 1968: 10). Moneyhoz hasonlóan Stoller megközelítése is alapvetően normatív funkciót töltött be: a nemi szerepek erodálódását igyekezett korrigálni a normáknak nem megfelelő jelenségekre összpontosító munkásságával (Meyerowitz 2008: 1354).

A nőmozgalom nyomán intézményesülő angolszász akadémiai feminizmus korai szakaszában több tudományterület (például irodalomtudomány, filozófia, szociológia, antropológia, pszichológia) képviselője vette át, módosította, helyezte új keretbe a gender kifejezést, hogy a társadalmi és politikai változás eszközévé alakítsa (lásd erről például Germon 2006: 85–120). Ezek a szerzők, például Kate Millett, Germaine Greer, Ann Oakley és Gayle Rubin a biológiai determinizmussal szemben vetették be a sex/gender különbségtételt annak teoretizálására, hogy a férfiak és nők között tapasztalható különbségek nem a biológiából fakadó szükségszerűségek. Ezek a genderfogalmak különböztek abban, hogy az egyének szintjén megjelenő pszichológiai különbségekre, kulturális kódokra és/vagy társadalmi normákra vagy intézményrendszerre utaltak.

Ann Oakley brit szociológus például nem tért el jelentősen Stoller fogalmaitól: a biológiai nemmel szembeállított gendert egyéni, tanulás során elsajátított kulturális-pszichológiai jellegzetességekként, különbségekként írta le (1972: 158–172). A gendernek ezt a szocializációs modelljét számos szempontból kritizálták, amiért az intézmények és interakciók helyett túlságosan az egyénekre fókuszál, akiket pusztán a társadalmi normákat magukba szívó egységekként tételez, ezáltal nem tudja megmagyarázni sem a változatosságot, sem a társadalmi változást (Holmes 2007: 47–50).⁴ A társadalmi szerkezetre fókuszáló megközelítések később kezdtek el operálni a gender fogalmával, többek közt a társadalmi viszonyokat szervező struktúráként, rétegződésként, illetve hierarchiarendszerként értelmezve azt, és az osztályhoz, rasszhoz, illetve a kapitalista termelési módhoz való viszonyának is jelentős szakirodalma született (pl. Epstein 1988; Lorber 1994; Walby 1986; Connell 1987; Risman 1998). A szociológiai genderirodalom harmadik jellegzetes, szimbolikus interakcionista megköze-

⁴ Szemben ezzel a genderfogalommal, a férfiak és nők közti különbségeket az alá-fölérendeltségi, osztályjellegű relációkként értelmező brit feminista szociológiai irodalom a '70-es években a *sexual division* (nagyjából: nemi alapú társadalmi osztályozás) fogalmát használta. Ez a társadalmi struktúrára fókuszáló és az egyént ezek viszonylatában értelmező megközelítés részben a '40–50-es években kidolgozott, a nemi szerepeket a társadalmi státusz aktív aspektusaként tematizáló *sex role* fogalmára épült, azonban elvetette annak statikus és konfliktusmentes funkcionista társadalommodelljét (Rahman és Jackson 2010: 59–61).

lítése szerint a gendert az egyének a személyközi kommunikatív folyamatok során termelik (például West és Zimmerman 1987). Risman szerint e három megközelítés irodalmában egyes munkák összeegyeztethetők egymással, pusztán a társadalmi szerveződés különböző szintjeire fókuszálnak (Risman 2004: 430–433).

A radikális feminista elmélet eközben a gendert visszakapcsolta a szexualitáshoz, bár a szexológiai modelltől rendkívül eltérő módon: kiemelve a szexuális vágyak és gyakorlatok kiemelkedő szerepét a nemek közti hatalmi viszonyok újratermelésében. A logikailag legtovább vitt elképzelés szerint a szexualitás nem más, mint a nemek közti hatalmi viszonyok élvezete, ekként a szexualitás hozza létre, szervezi meg és fejezi ki a gender társadalmi viszonyrendszerét – a szexualitás tehát az a feminizmus számára, mint a munka a marxizmus számára (MacKinnon 1989: 3–4). Ebben az értelemben a szexualitás nem pusztán összefügg a genderrel, hanem a szexualitás maga a gender társadalmi reprodukciója. A feminista genderfogalmak kapcsán fontos hangsúlyozni, hogy közel sem minden feminista használta és használja a gender fogalmi eszközt; egyrészt számos kritikát fogalmaztak meg vele kapcsolatban, másrészt más fogalmakat is alkalmaztak és alkalmaznak a nemek közti viszonyrendszer megragadására.

Részben válaszul arra a feminista mozgalomban és elméletben megjelent kritikára, miszerint a transzszexualizmus a nemi normákat fenntartó orvosi-technológiai produktum (például Raymond 1979: 21–24), az Olivia női lemezkiadónál dolgozó és ezért a viták középpontjába kerülő transzszexuális Sandy Stone 1988-ban „poszttranszszexuális” kiáltványában azt indítványozta, hogy a transzszexuálisok az orvosi-szexológiai diskurzuson kívül, politikai alanyként szólaljanak meg. A posztstrukturalista és poszthumanista elméletek által megtermékenyített kiáltvány a „genderdiskurzus binaritását megosztó” transzszexualizmust produktív, pozitív, a „rég” feminista diskurzust árnyaló fejleményként írta le. A kiáltvánnyal és a nyomában a ’90-es évek elején megjelenő transzszexuális írásokkal (elsősorban Feinberg 1992; Stryker 1994; Bornstein 1994) elkezdett formálódni a transzgenderizmus⁵ mint külön kutatási terület. Ennek korántsem volt egységes genderfelfogása, ugyanakkor a feminista elmélet által kidolgozott genderfogalmakhoz képest jelentős irányváltás figyelhető meg: Feinbergnél például a gender (az anatómiától és a szexualitástól független) önkifejezésként jelenik meg, egy a szexizmusra nem redukálható és a transzgender személyeket sújtó elnyomást, azaz genderfóbiát tételezve (Feinberg 1992: 5–6). Ezzel egyidejűleg az akadémiai feminizmusban, illetve a *gender studies*ban a posztmodern megközelítések (például a

5 A *transgender* szó, bár korábban elvéve már használták, ekkoriban kezdett elterjedtté válni az angol nyelvben, elsősorban Feinberg fent nevezett pamfletje nyomán. Számos értelmezése (lásd például Valentine 2007: 37–40) közül a leggyakoribb, hogy a transzszexualizmusnál tágabb fogalom, nem jár feltétlenül nemi diszfóriával (testi idegenségérzettel), ezért általában nem követi a testi „átalakulás” keresése sem, és nem feltétlenül „bináris”, azaz nem csak férfi és női identitásokat foglal magába (lásd GLAAD é. n.). Magyarra leggyakrabban a transznemű kifejezéssel fordítják, mivel azonban a gender jelentésének egy újabb értelmezéséről van szó, a cikkben a transzgender kifejezést használom. Ugyanezen okból nem követem pár más fogalom gyakori magyar fordítását sem, így a *gender identity* nemi identitás helyett genderidentitásként, a *gender expression* nemi önkifejezés helyett gender-önkifejezésként szerepel a tanulmányban.

queerelmélet) váltak egyre dominánsabbá a '90-es években, idővel pedig a transzgender és interszexuális identitáspolitika igazolása felé mozdult el a mainstream szakirodalom.⁶

A '70-es, '80-as évektől a hétköznapi angol nyelvben a gender jellemzően a nem (sex) szinonimájaként, „korszerűbb” helyettesítőjeként vált elterjedté (Haig 2004), és a genderpolitikák nyomán számos más nyelvben is használatossá vált. Különösen az utóbbi évtizedben egyre jellemzőbben a biológiai adottságoktól és társadalmi normáktól független genderidentitást, belülről fakadó genderérzést értik alatta.⁷

A gender számos jogrendszerbe is bekerült, gyakran egyazon intézményrendszer különböző szerveiben, szintjein, dokumentumaiban más-más jelentéstartalmakkal, ám leggyakrabban a „nőügyek” kódszavaként. Az Európai Unió „genderegyenlőséggel” kapcsolatos politikája jórészt a nők tevékenységeivel (főleg a munkaerőpiaci részvétellel, házimunkával, „munka és család összehétközésével”) foglalkozik (Repo 2015: 133); gender alatt az egyének nemét értik annak társadalmi vonatkozásaival együtt (lásd például Európai Bizottság 2017). Az EU családon belüli és nők elleni erőszak felszámolását célul kitűző Isztambuli Egyezménye (Európa Tanács 2011) eközben a gendert úgy határozza meg, mint azokat a társadalmilag konstruált szerepeket, viselkedésformákat, tevékenységeket és tulajdonságokat, melyeket egy adott társadalom a férfiakra, illetve nőkre nézve elfogadhatónak tart. A nők elleni erőszakot pedig strukturális genderalapú erőszakként ismeri el, amely a történelmileg kialakult hatalmi különbségek eredménye és egyúttal a nők alárendelését fenntartó társadalmi mechanizmus. Az egyezmény áldozatok védelméről szóló rendelkezése ugyanakkor a diszkrimináció tilalma alá vont kategóriák közt felsorolja többek között a genderidentitást is.

A genderidentitás és gender-önkifejezés kategóriái ugyanis az utóbbi évtizedben a nemzetközi jogban és az angolszász országok jogrendszereiben egyre hangsúlyosabban jelentek meg (lásd Kirkup 2018). A kanadai parlament például 2016-ban fogadta el a genderidentitást és gender-önkifejezést a diszkriminációval szemben védett kategóriák közé emelő C-16-os törvényjavaslatot (Kanadai Parlament 2016), miközben ezeket ténylegesen nem definiálta. A törvény alapjául szolgáló tartományi irányelv (Ontariói Emberi Jogi Bizottság 2014) definíciói szerint a genderidentitás az ember egyéni, belső gendertapasztalata, azaz an-

6 Ennek szemléletes példája Judith Butler munkássága. Korai írásaiban (amelyekben a „nők” kategóriáját a genderrelációk által konstruáltként, vagyis esszencialistaként és kirekesztőként írta le) szubverzív politikaként a stabil identitásokat aláásó (például parodisztikus) gyakorlatokat, így többek közt a draget nevezte meg (2006: 3–9). A gendert a szubjektumot konstituáló performatív aktusokként, a nemet (sex) nem testi adottságként, hanem a testek materializálódását vezérlő kulturális normaként, regulatív ideálként értelmezte újra (2005: 1–3). Transzgender és interszexuális szerzők (például Prosser 1998) és aktivisták hatására későbbi írásában felülbírált az identitások szükségszerű elvetésének stratégiáját, az identitások elismertetésére és vele a nemátalakító műtétetekhez való hozzáférésre irányuló küzdelmet az „emberi szabadság” progresszív stratégiájaként igyekezett érvényre juttatni (Butler 2004: 4–8). Butler munkáit persze rengetegen kritizálták az akadémiai és mozgalmi feminizmusban egyaránt, miközben óriási és változatos szakirodalom termelődött a genderről a '90-es évek óta is. Itt azonban nem a genderrel kapcsolatos szakirodalom komplexitását, hanem a meghatározó irányvonalakat és paradigmaváltásokat kívánom bemutatni.

7 Az amerikai és brit mainstream médiából hozható számos példa közül említhető a *National Geographic* 2017-es „Gender revolution”, szó szerinti fordításban „Genderforradalom”, a magyar kiadásban „Újragondolt nemek” címen megjelent különszáma, amely elsősorban a transzszexualizmussal és interszexualitással foglalkozott; valamint többek közt a techcégek által felkínált burjánzó számú választható genderkategóriák: a Facebookon például 2014 óta 71 genderből választhatja ki a felhasználó, hogy milyen „nemű”.

nak az érzete, hogy nő, férfi, mindkettő, egyik sem, vagy valahol máshol helyezkedik el a „genderspektrumon” – ez megegyezhet vagy eltérhet a „születéskor kijelölt nemétől”, ami egyben alapvetően különbözik a szexuális orientációjától. Ugyanitt a gender-önkifejezést úgy határozzák meg, mint az egyén genderidentitásának nyilvánosság előtti bemutatását, ami magában foglalhatja a viselkedésmódot és a külső megjelenést, például a ruházatot, frizurát, sminket, testbeszédet és hangot, valamint a magunk által választott nevet és névmást. A transzneműek jogi nemváltoztatását lehetővé tévő brit Gender Recognition Act (genderelismerésről szóló törvény) tervezett módosításának alapjául szolgáló jelentés egyik fontos újítása szintén a belső genderidentitás fogalmának bevezetése a korábbi, genderváltoztatást sugalló terminológia helyett. Azaz e felfogás szerint a gender veleszületett, ennek okán „nemváltoztatás” esetén nem a gender változik meg, hanem az egyén jogi nemét igazítják változatlan genderéhez.

Számos elmozdulást láthatunk tehát a fogalmi keret, a diszkurzív mező, illetve a genderrel operáló aktorok tekintetében. Figyelemre méltó, hogy a gendert a társadalomtudományos elemzés kategóriájaként használó újabb akadémiai irodalomban majdnem teljességgel hiányzik a reflexió azzal kapcsolatban, hogy mennyire eltérő, sőt egymást kizáró genderfogalmak vannak forgalomban, a gender jelentése többnyire nem is kerül tisztázásra. Ha felmerül a különböző genderfogalmak kérdése, gyakran a tudományos fejlődés modelljéből indulnak ki, és nincs szó az érdekkonfliktusokról (erre példa Risman 2017), azok az irodalmak pedig, amelyek említik az egymással összeegyeztethetetlen genderfogalmakat, mint például Valentine (2007: 59), csak futólag teszik, nem foglalkoznak sem az összeegyeztethetlenség hátterével, sem a következményeivel. Ezt a kérdéskört az online médiában, elsősorban a blogoszférában tematizálják baloldali és radikális feminista szereplők.⁸ Hajdú Janka például kiemeli, hogy a gender társadalmi hierarchiarendszerként, az egyének státuszát a biológiai nemük alapján kijelölő strukturális kategóriaként való felfogása kibékíthetetlen ellentmondásban van a veleszületett, a társadalmi normáktól függetlenül létező önazonosságként felfogott genderrel. Ezek az írások azonban az amerikai, brit és magyar kontextusban kisebb olvasottságú médiákban jelennek meg, elmondható tehát, hogy a genderről folyó diskurzusban nagyon kevésbé láthatók a gender különböző jelentése körüli ellentétek.⁹ Így a gendert ellenségképként tematizáló mozgalmaknak is könnyebb dolguk van, amikor e genderpolitikákat egységes mozgalomnak állítják be, miközben gyakran adott elemeket vagy ügyeket emelnek ki, és ezekre reagálva fogalmazzák meg saját igazságigényeiket.

Gender, nem és szexualitás mátrixa: a gender mint biopolitikai apparátus

A gender, ahogy a fentiekben láttuk, a szexualitás és a nem (sex) kérdéseit tematizáló diskurzusban született. Az azóta megjelent konkurens gendermeghatározások elsősorban abban különböznek egymástól, hogy milyen kapcsolatot tételeznek gender, nem (sex) és szexualitás között. Ez a mátrix adja a gender sajátosságát más társadalmi klasszifikációs rendszerekhez képest: a gender egyedi módon fonódik össze a szexualitás diskurzusával, és egyedi

⁸ Erre példa angolul Reilly-Cooper (2016), magyarul Hajdú (2019 [2016]) és Nógrádi (2017).

⁹ Ahogy ezek az írások kiszorultak a mainstream médiából, az akadémiai szférában is az erőviszonyokat gyaníthatjuk a gender fogalma körüli ellentétek tematizálásának hiánya mögött.

módon különíti el fogalmi szinten a nemi különbségek fizikainak és társadalmiak tételezett aspektusait (sex/gender), amely fogalmi elkülönítés nem létezik például a rassz vagy a fogyasztósság esetében (Brubaker 2016: 6). Már maga a nem-szexualitás-gender elvi elválasztás sem szükségszerű és örök érvényű, hanem egészen új keletű fejlemény a nem(iség)diskurzusokban. A sexualitás a személyes és társadalmi élet egyéb területeitől elkülönülő, elhatárolt doménként való elgondolása a modernitásban jelent meg (Foucault 1999), a gendert pedig e sexualitásdiskurzus mentén teremtette a szexológia a 20. század közepén, szembeállítva a nem (sex) fogalmával. Hogy mi a tétje a nem-szexualitás-gender különböző elbeszéléseinek, azaz a gender körüli küzdelmeknek, az e fogalmi elválasztások és kapcsolódási pontok vizsgálatából kiindulva érthető meg.

Hogy miről is szól a genderről folyó vita a konkurens genderdefiníciókon és jogkövetéseken túl, azt a gendert életre hívó sexualitásdiskurzus alaposabb vizsgálatából kiindulva lehet legjobban megérteni. A sexualitás modernkori jelentőségét legáltalában Foucault ragadta meg annak 18–19. századi történelmét elemezve. Foucault a sexualitás polgári kultúra általi elnyomásának elterjedt elképzelésével szemben rámutatott, hogy a nemiségről folyó diskurzusok robbanásszerűen gyarapodni kezdtek a polgárság felemelkedésének idejében: különösen a 18. századtól szinte intézményesen bujtogatják az egyént arra, hogy (habár bizonyos keretek közt) beszéljen, valljon a nemiségéről (Foucault 1999: 1–38). Foucault szerint a nemiség azért vált állami ügygyé és tudományos érdeklődés tárgyává, mert a népesség gazdasági és politikai kérdéseinek kellős közepén helyezkedik el: összeköti az élet, a testek és a népesség kormányzására irányuló biohatalom két tengelyét, vagyis a népességet a gazdasági folyamatokhoz igazító biopolitikát a test fegyelmelésével (Foucault 1999: 27–29, 56–57, 144–149). Más szóval a sexualitás azért vált az igazság valóságos tétjévé és került így egy erőteljes tudásszükséglet középpontjába, mert diszkurzív apparátusként alkalmas arra, hogy a biológiai reprodukciót és a gazdasági termelést, a munkaerő újratermelését és menedzselését szabályozza.

A gender a szexológia szülötteként ebből a sexualitásdiskurzusból nőtt ki. Ahogy tehát Foucault szerint a sexualitás a nemiség egy történelmileg specifikus diskurzusaként jelent meg, úgy a gender Jemima Repo elemzése szerint szintén a nem(iség) megragadására konkrét történelmi kontextusban feltalált diszkurzív eszköz (és nem a történelmen átvélő jelenség). Eszerint a 20. század közepén megjelenő genderdiskurzus a 18–19. században megjelenő sexualitás diskurzusát egészíti és bővíti ki, behatolva az élet új területeire a szubjektum és a társadalom szintjén is, ekként termelt óriási mennyiségű tudást, intézményesült kutatási területté, és vált társadalmi felmérések kiemelt változójává és szakpolitikák alapvető szempontjává (Repo 2015: 1–5). A gender e foucaultianus értelmezése alapján kirajzolódik, hogy miért vált a gender a sexualitáshoz hasonlóan az igazság letéteményesévé és óriási instrumentális erővel bíró biopolitikai mechanizmussá, amelyet rengeteg változatos, az igazság és igazságosság meghatározásáért folyó manőverben használtak és használnak fel. A genderküzdelmek megértéséhez tehát elengedhetetlen belátni, hogy a gender – szintén a sexualitáshoz hasonlóan – nem pusztán egy (vagy több) analitikus kategória vagy többjelentésű fogalom, hanem hatalmi viszonyokkal telített diszkurzív csomópont (lásd Foucault 1999: 103), melynek kereszteződésében a népesség kormányzásának és a testek fegyelmelésének különböző biopolitikai törekvései kerülnek összetűzésbe egymással.

A gender fentebb vázolt igazságigényeit ebben a megvilágításban a gender biopolitikai apparátusának különböző bevetéseiként és taktikaiként lehet elemezni a hatalom és tudás

viszonya és az erőviszonyok szempontjából. A 2010-es évek meghatározó gendertrendjei (és a genderküzdelmek téje) jobban megérthetők a gender genealógiai áttekintése mentén, egyúttal a ma domináns gendermanőverek fényében jobban kirajzolódik a gender apparátusának működésmódja. Ezért a szexológiától a feminista retorikát kooptáló állami és szupranacionális biopolitikákig terjedő gendergenealógiát (amit Repo alapján foglalok össze) szükséges kiegészíteni a genderidentitás és a genderellenes mozgósítások elemzésével.

A gender a társadalmi kontroll, egészen pontosan a második világháború utáni nyugati kapitalizmus megszilárdításának eszközeként jött létre a klinikai gyakorlatban, hangsúlyozza Repo (2015: 18).¹⁰ Money projektjének téje a normatív nemi szocializáció és rajta keresztül a társadalmi rend fenntartása volt (a háború utáni visszarendeződéssel egy időben), modellje egyúttal részint áthelyezte a nemiség igazságának locusát a nemi szervekről a tanulás és viselkedéskontroll kimenetelére, és kiterjesztette azon pontok körét, amelyeken keresztül a hatalom behatol a testbe, ezzel rugalmasabbá és kormányozhatóbbá téve azt (Repo 2015: 24–31). Stoller sex/gender distinkciója Francis Galton, a modern eugenika atyja által bevezetett természet/nevelés (*nature/nurture*) megkülönböztetésre épül.¹¹ Az emberi tulajdonságok eredetkutatásának és befolyásolásának e hagyományát követve Stoller a környezet és az intim kapcsolatok menedzselésével igyekezett megelőzni a deviáns fejlődést, amelyhez a korban társadalmi-politikai konfliktusokat is társítottak. A korábban uralkodó állásponttal szemben, amely a műtéti beavatkozást természet ellen elkövetett bűnként értelmezte, Stoller a nemátalakítást a szelfet a szenvedéseitől megszabadító technológiaként értelmezte újra, mozgósítva ezzel az önkiteljesedés és szabadság elveit is mint a liberális kormányozhatóság stratégiáját (Repo 2015: 49–61, 70). A gender e technológiai mélyen behatoltak a család intim viszonyaiba, céljuk az volt, hogy a fehér középosztálybeli gyerekeket és szülőket harmonikus (re)produktív egységekbe idomítsák (Repo 2015: 74).

A feminista genderelsajátítás is biopolitikai stratégia, habár a medikalizáló-normalizáló modellel szembeni ellenstratégia, amely a patriarchális hatalom apparátusainak deterritorializálására irányult (Repo 2015: 75–77). A feminista elméletalkotók a nemi különbség uralkodó igazságával szemben újfajta episztemikus tekintéllyel tudták megfogalmazni saját igazságigényüket: a gendert pszichológiai/patológiai helyett politikai/hatalmi jelenséggént értelmezve a teoretikus fókusz a devianciákról a nukleáris családra helyezték át, és a társadalmi struktúrák fenntartása helyett az azok alóli felszabadulást tűzték ki célul, írja Repo. Ezzel ugyanakkor nemcsak számos tudományterületen erősítették meg a nemiség biopolitikai apparátusaként funkcionáló gendert, hanem a tágabb nyilvánosság képzeletében is – azaz épp azzal az eszközzel igyekeztek megkérdőjelezni a nemiség biopolitikáját, amely annak fenntartására jött létre (Repo 2015: 75–78, 99–102). A gender feminista bevetése igen kétséges stratégia volt, ami hamar vissza is ütött: az immár feminista csengésű gender hamar demográfiai stratégiák eszközévé – például az Európai Unió a nők munkaerőpiaci részvételét és biológiai reprodukcióját egyaránt biztosítani igyekvő „genderegyenlőség” nevű stratégiájá-

10 A család egyesült államokbeli átalakulását Parsons és Bales funkcionista elmélete a fejlettebb társadalommal alakulás jeleként értelmezte. Érvelésük szerint az egyeduralkodóvá váló nukleáris család végre tud a gyerekek nemiszerp-szocializációjával foglalkozni, képes egészséges pszichoszexuális fejlődést biztosítani nekik, így a biológiai reprodukció és a társadalmi struktúra fenntartásának eszközeként funkcionálhat. Money, Parsons volt diákja, a gender feltalálásával a társadalmi kontroll ezen új technológiáját kapcsolta össze a nemiség apparátusával (Repo 2015: 18–20).

11 A *nature/nurture* fogalom párt magyarra leggyakrabban az öröklés/környezet kifejezéspárral fordítják.

nak eszközévé – vált, olyan jelszavakat használva, mint „munka és magánélet összebékítése” (Repo 2015: 105–135).

Az 1990-es évek elejétől az Egyesült Államokban megjelenő transzgender-identitást és -mozgalmat Valentine (2007: 59) a szexológiai genderhagyomány folytatásaként értelmezi, szemben a gender feminista ellenstratégiájának hagyományával. Ezt pedig arra alapozza, hogy milyen viszonyt tételeznek ezek a genderstratégiák gender és szexualitás között. Ahogy láttuk, a feminizmus második hullámának számos alapműve arra mutatott rá, hogy a nemiség nem a hatalmi relációkon kívül létező, „ösztönszerű” jelenség, hanem a hierarchikus nemi viszonyok mentén formálódik, azokat erotizálja és termeli újra. Másként fogalmazva: a szexualitást és a nemek közti, alá-fölrendeltségen alapuló viszonyrendszert csak egymás viszonylatában lehet értelmezni. Ezzel szemben a többek közt Money és Stoller nevéhez fűződő, második világháború után kibontakozó szexológiai stratégia a szexualitás és a gender ontológiai elválasztásán alapult: például Stoller csak azokat a férfi pácienseket ismerte el valódi transzszexuálisnak, akik nem számoltak be a genderidentitás-zavarral összefüggő szexuális vágyakról (Valentine 2007: 57–58).¹² Stoller elmélete és praxisa fontos szerepet játszott annak az elképzelésnek a megszilárdításában, hogy a transzszexualizmus független a szexualitástól, azaz létezik a szexualitástól független genderidentitás. Ez persze egyáltalán nem tükrözte a hozzá forduló páciensek valóságát – azért is kellett a „valódi” transzszexualizmust elhatárolni más jelenségektől, mert a nemátalakító műtétért folyamodók többsége nem felelt meg ennek az elképzelésnek.¹³ A meleg szubkultúrában is szorosan összekapcsolódott (illetve elsem váltigazán) a meleg- és transzidentitás az 1980–90-es évek fordulójáig, amikor az újonnan megjelenő transzgendermozgalom azok éles elválasztására vállalkozott a szexológiai modelltől örökölt elvek mentén – ezúttal az emancipáció zászlaja alatt (Valentine 2007: 58–60).¹⁴ A szexológiai modell és a transzgendermozgalom közti folytonosság, szemben a feminista genderelképzeléssel, számos egyéb szempontból is nyilvánvaló: a gendert nem hatalmi viszonyrendszernek, hanem belső érzésnek tételezik, ami a nemtől (sextől) elválasztható.

A transzgendermozgalom azonban egy új diszkurzív mód (foucault-i értelemben vett „taktikai elem”) a gender genealógiájában, új aktorokkal, törekvésekkel és legitimációs mechanizmusokkal. Ahogy arra többen rámutattak, a szexológiai-orvosi gyakorlat – és annak során orvos és páciens közösen – hozta létre a transzszexuális identitást a sebészi beavatkozáshoz való hozzáférés legitimálására (Raymond 1979: 21–24; Hausman 1995: 110). Az igazság előállításának ez a módja a 19. században jött létre, amikor a személyes vallomást a tudományos

12 Érdemes hozzátenni, hogy Stoller szerint nem arról van szó, hogy a „genderidentitás” fejlődése ne függne össze a „nemiséggel”, hiszen a freudi pszichoszexuális fejlődésre alapozta elméleteit, hanem arról, hogy a valódi férfi transzszexualizmust (szemben a perverzióként leírt transzvesztitizmussal és a homoszexualitás egyes formáival) az ödipális konfliktus elmaradása okozza, ami anya és fia túl szoros szimbiózisából fakad (1986: 138–143).

13 Egyes újabb elméletek éppen a férfi transzszexualizmus szexuális eredetét hangsúlyozzák. Ray Blanchard nyomán többek közt Michael Bailey és (az egyébként transzszexuális) Anne Lawrence a Male to Female (MtF) transzszexualizmus két alaptípusát különítették el: az egyik esetben homoszexualitást, a másikban az autoginefilia nevű parafilát sejtve a háttérben. Az utóbbi Sheila Jeffreys elemzése szerint a nők alárendelésének fetiszizálásán alapszik (2014: 30).

14 A szexualitás és a nemek közti viszonyrendszer (újbóli) ontológiai elválasztása a radikális feminista elemzéssel szemben több eseményhez köthető. A '70-es és '80-as évek fordulóján kitört ún. feminista szexháborúk során a „szexpozitív” tábor számos alkalommal hivatkozott a szexualitásra és annak saját „elnyomottjaira” (a homoszexuálisokra, BDSM-gyakorlókra stb.), szemben a szexualitást a férfiak és nők közti viszonyrendszer szempontjából tematizáló feministákkal; az akadémiai szakirodalomban például Gayle Rubin (1984) az AIDS-krízis örvén indítványozta a szexualitás kutatásának leválasztását a feminista elméletről.

gyakorlat sémájába illesztették (Foucault 1999: 66–68). A transzgendermozgalom erőteljes demedikalizáló törekvései, illetve a szexológiai múlttal való szembehelyezkedés egy ettől részben eltérő igazságmodellén alapszik. Foucault a homoszexualitással kapcsolatban írta le ezt a stratégiát: a társadalmi ellenőrzés és „perverzitás” övezeteibe történő behatolásának mintegy „visszahatásaként” a homoszexualitás elkezdett beszélni magáról, harcot indított saját elfogadtatásáért és „természetességéért” az orvosi fennhatósággal szemben (1999: 101–102). Ahogy a meleg, úgy a transzneműek esetében is az orvosi diskurzusok egykori alanyai újfajta módon kezdtek el megszólalni, újfajta tekintélyt követelve maguknak (szemben a korábbi tekintélyekkel), az igazság előállításának egy újabb modelljét indítványozva. Ebben a modellben már nem a Foucault által leírt két módozat, a vallomás technikai és a tudományos diszkurzivitás keresztezik egymást, hanem pusztán a vallomás maradt – az igazság már magában a szubjektumban rejlik. Az egyén legbelsőbb és megkérdőjelezhetetlen igazságának tartott „identitások” (belső érzések) elismertetését emberi jogként tematizáló politika céljai szerint az, aki a vallomást (jelen esetben *coming outot*) hallgatja (az orvos, a pszichológus stb.), már nem az igazság ura: egyetlen lehetősége elismerni a kinyilatkoztatott identitást.

Ez az új diszkurzív stratégia azonban ugyanabban a diszkurzív logikában marad, mint a szexológia. A melegmozgalomhoz hasonlóan a transzgendermozgalom is új megnevezéseket vezetett be az orvosi-patologizáló kategóriák helyett (homoszexuális helyett meleg, transzszexuális helyett transzgender/transznemű, transzvesztita helyett gendernonkonform), ám továbbra is adottnak vették és veszik ezeket a szubjektumpozíciókat mint „identitásokat”, mintha eredendően létező, a hatalmon kívüli jelenségek lennének, nem pedig hatalommal telített szubjektívációs mechanizmusok hoznák létre őket. Ennek a mechanizmusnak pont az a lényege, hogy olyannyira önmagunknak érzékeljük az „identitásainkat”, hogy észre sem vesszük: tőlünk független hatalom erőszakolja ránk (Foucault 1999: 61). A transzgendermozgalom, ahogy a melegmozgalom, ugyanennek a szubjektíváló mechanizmusnak a foglya – hiszen máskülönben nem is lenne szubjektuma.¹⁵

Az identitásmozgalmak új igazságmodelljéhez visszatérve azt tapasztalhatjuk az utóbbi évtizedekben, hogy az autoritás a tudományos diszkurzivitásról mindinkább a vallomást tévő egyénre helyeződik át, és ennek folyományaként az új igazságmodell képviselői mind gyakrabban támadják az „érintett” egyén kizárólagos tekintélyét el nem ismerő tudósokat (lásd a bevezetőben hozott példákat). Azaz az „egyetlen polimorf parancs” (Foucault 1999: 35) két aspektusa, a felügyelet és az önvizsgálat közül egyre inkább az utóbbira kerül a hangsúly (legalábbis bizonyos kontextusokban), a kormányzás még jobban szétszóródik, még erősebben hagyatkozik az önkormányzó, önszabályozó egyénre – a neoliberalizmusnak is nevezett korszak módosult kormányzási módjának megfelelően. Voltaképpen arról van szó, hogy a „rég”i autoritásokat (például a szakértői tekintélyt) és társadalmi klasszifikációs kategóriákat (például a nemet) bizonyos egyéneknek hatalmukban áll áthágni, amit számos progresszív elemző haladásként és felszabadulásként értelmez. Bár a pszichológia és – különösképpen – a szexológia kétségkívül normalizáló diszciplínák/kutatási területek, valamennyi (társadalomtudományos) szakértői tudás megkérdőjeleződése az erőviszonyok még közvetlenebb és egyértelműbb érvényesülésének irányába viheti el az igazságigények küzdelmét. Továbbá a „hagyományos” osztály, rassz, nem stb. kategóriák egyéni választásokkal megváltoztatható

15 A transzgender-irodalomban több szerző felveti ezeket a kérdéseket, azonban azt az ellentmondást nem tudják feloldani, hogy továbbra is „érintettként”, transzgender szubjektumként beszélnek a transzgenderizmusról.

akadályokként vagy akár választható identitásokként való újraértelmezése a társadalmi szolidaritást és a rá épülő közös fellépést lehetetleníti el, előtérbe helyezve ezzel szemben a piaci szereplőket, akiknek így lehetőségük nyílik arra, hogy a depolitizált különbségekből hasznot húzzanak (Dean 2007: 76).

A két nem felcserélése akár végtelen számú nemi identitással első ránézésre radikálisan forradalminak és felszabadítónak tűnhet, valójában a *diversity management* által fémjelzett „sokféleségen keresztüli kormányzás” (Matejskova és Antonsich 2015) paradigmájába illeszkedik. Ráadásul az önkormányzás „szabadsága” csak bizonyos egyének számára érhető el, ami elfedi annak tényét, hogy mások életét továbbra is a kényszerítő, illetve szuverén hatalom igazgatja (Dean 2007: 77). Például a „genderkérdés” a nők túlnyomó többsége számára világszerte korántsem az önmenedzselő szabadság belső parancsaként jelenik meg, hanem mint kikényszerített „női princípium”, ami társadalmilag alárendelt helyzetüket újratermeli. Ahogy a szexológiai projektben a transzszexuális szubjektum „szabadsága” központi szerepet kapott a háború utáni fehér nukleáris család életfunkcióinak hasznosításában és konszolidálásában (Repo 2015: 82), úgy talán az immáron saját nevében megszólaló transzgender szubjektum „szabadsága” is normalizáló, szabályozó szerepet tölt be. Egyes feministák szerint például a transzgender jelenség funkciója ugyanaz, mint elődjéé, a háború utáni szexológiaé, csak diszkurzív stratégiája a kor elvárásaihoz van igazítva.

Természet és kultúra, igazság(osság) és elismerés

A szabadság és kényszer e kérdéseit a genderdiskurzusok sex és gender, ezáltal természet és kultúra viszonyán keresztül beszélik el. A genderfogalomban kódolt természet/kultúra különbségtétel régi hagyományra tekint vissza a nyugati és számos nem nyugati kultúrában, és számos alá-fölérendeltségi viszony, például a természettel azonosított nő és a kultúrával azonosított férfi hierarchikus viszonyának diszkurzív keretét is szolgál (lásd erről Ortner 1972). Ez az egyik oka annak, hogy a genderfogalmat, illetve a sex/gender különválasztást az akadémiai és mozgalmi feminizmusban rengetegen kritizálták (Repo 2015: 75). Elsősorban materialista (és újmaterialista) feministák (például Mies 1986: 22–23), illetve egyes posztmodern megközelítések (például Butler, lásd fentebb) fogalmaztak meg kritikát a sex/gender megkülönböztetéssel kapcsolatban (bár utóbbiak jellemzően nem kerültek el a materiális/kulturális elválasztását, pusztán eltolták a kettő közti határvonalat, egészen szélsőséges módon a kultúra és a nyelv szerepére helyezve a hangsúlyt a materiálissal szemben). A természet/kultúra szembeállításának tétje a materialista elemzések szerint az, hogy a természet részeként meghatározott létezők (beleértve a nőket és az egykori gyarmatok lakóit) mások számára szabadon vagy olcsón hozzáférhető erőforrásokká válnak, ahogy például a többnyire a nők által végzett reprodukív munkakörök nem (értéktéremtő) munkaként, hanem magától értetődő, ezáltal természetes kötelességgé válnak a kapitalizmus ideológiájában és értékrendszerében (Mies 1986: 4).

A genderdiskurzusokban tehát a természet kultúra általi uralásának különböző stratégiáiról beszélhetünk: a szexológiai modellben a „megfelelő” nemiszerep-szocializáció biztosításáról, az emberi nyersanyag kulturális formákba öntéséről és az e szempontból „sikerületlen” egyének műteti „kijavításáról”, az ezzel szemben megjelenő feminista politikában a nemi szerepek eltörléséről, az EU „genderegyenlőség” programjában a nők erőforrása-

inak optimalizálásáról. A transzgendermozgalom még egy lépéssel továbbmegy természet és kultúra, illetve materiális és szimbolikus szembeállításában és hierarchizálásában (lásd Anderson 2018: 29). Ez a legújabb genderstratégia nemcsak veszületettnek és előre rögzítettnek tételezi a genderidentitást, hanem még a nem (sex) létét is megkérdőjelezi és „születéskor kijelölt genderrel” helyettesíti, mintha a testi jellegzetességek orvosi invenciók volnának. Ezt két jellemző, különböző alapfeltevéseken nyugvó, mégis gyakran kombinálva megjelenő narratívával magyarázza. Az egyik megfordítja a biológia/társadalom relációt a sex/gender viszonylatában: eszerint a genderidentitás biológiai (agyi) eredetű, míg a nem (sex) társadalmilag konstruált, ezért a genderidentitás a nem kizárólagos kritériuma (lásd Anderson 2018: 27–32).¹⁶ A másik gyakori narratíva szerint a genderidentitás nem szorul magyarázatra, mert nem is magyarázható, egyszerűen csak létezik (a „Vagyok, aki vagyok” isteni kinyilatkoztatásának egyfajta későkapitalista változataként). Tehát egy a kultúrától, társadalomtól és a reprodukív szervek materialitásától egyaránt teljesen eloldozott, objektívnak beállított szubjektivitásról van szó az egyik magyarázatban, és lényegében transzcendens létezőről a másikban.¹⁷

Az igazságosságigények szempontjából súlyos következményei vannak annak, hogy a szubjektum olyan mértékű autonómiájáról és autoritásáról van itt szó, ami nem tűri a genderidentitás mögötti interperszonális és/vagy társadalmi okok keresését. Valószínűleg ez az egyik oka annak, hogy a szexualitást ilyen élesen leválasztotta a genderről a transzgenderpolitika, hiszen a szexualitás esetében tagadhatatlan az (akár elképzelt) interperszonális viszony.¹⁸ Igaza van tehát Valentine-nak (2007: 68), amikor a transzgender-identitás fel-találását a neoliberalis gazdasági és társadalmi átalakulás és az a mentén (át)formálódó társadalmi mozgalmak kontextusában értelmezi mint az elismeréspolitikát, a privatizált, dekontextualizált, naturalizált (depolitizált) identitások és azok piacositásának példáját. Azonban ebben az összefüggésben kevésbé az ideáltipikusan normatív meleg szubjektumról és annak transzgender másikjáról van szó, ahogyan azt Valentine sugallja; sokkal inkább arról, hogy a genderidentitás totális, önmagába zárt autonómiát követel magának, ami a nemek közti (és a tágabb társadalmi) viszonyok materiális elemzését lehetetleníti el. Hiszen ha a genderidentitás „megkérdőjelezését” jelenti arra rámutatni, hogy a nőiességgel és férfiassággal kapcsolatos belső érzések a nemek közti viszonyrendszer kontextusában jönnek létre, vagy arra, hogy a nők (mint csoport) társadalmi helyzete szorosan összefügg biológiai reprodukciós képességükkel, akkor a materiális kérdések tabuvá válnak. A genderidentitás stratégiája tehát a természet kultúra általi uralásának olyan diskurzusa, amely logikailag legtovább viszi a természet/kultúra szembeállítást, a természetet és a materiálist a végsőkéig leértékeli, majd tabusítja.

16 Rogers Brubaker megjegyzi, hogy a szubjektív identitás objektívnek tételezése az, amivel ez a stratégia hitelt kíván kölcsönözni magának, ennek érdekében a változást változatlanságként és a választást választásnélküliségként állítja be (Brubaker 2017: 6, 64–73).

17 A transzgender-identitásnak különböző elméleti keretekben jelentős elméleti irodalma született (fenomenológiai, újmaterialista, pszichoanalitikus stb.), itt azonban a politikai nyilvánosságba kivetített igazságigényekre fókuszálunk. A mozgalomban is volt példa a „fordított esszencializmus” megkérdőjelezésére (lásd például Koyama 2001), azonban jellemzően ezek a megközelítések is valamiféle autentikus identitással operáltak, és nem is lettek meghatározók a mai politikai diskurzus tekintetében.

18 Nem véletlen, hogy azok a pszichológusok, pszichiáterek, akik a férfi transzszexualizmus szexuális eredetére hívták fel a figyelmet, különösen súlyos támadásokban részesültek transzgender aktivisták részéről (lásd például Dreger 2008).

Az ilyen mértékű egyéni autonómia az egyébként rendkívül sok értelemben használt identitásnak is egy radikalizált formája, a genderidentitás elismerésének politikája tehát egy újfajta elismeréspolitiká. Itt nem a minden egyént megillető emberi méltóság elismeréséről, sem pedig a leértékelt csoportok közös tulajdonságainak újraértékeléséről van szó (vö. Honneth 2013: 91–137), hanem minden egyes belső genderérzés afirmálásáról. A vallomásra buzdító, a „hatalom által kezdeményezett individualizáló eljárások” (Foucault 1999: 59) az igazságokat is a végletekig individualizálták, és e mechanizmus logikailag legtovább vitt változatában ez a sok igazság mind elismerésre tart számot az igazságosság nevében. A szubjektivitás mint önmagára záruló igazság ugyanis azt is jelenti, hogy ahány ember, annyi igazság létezik (lásd az „ahány ember, annyiféle gender” szlogenjét, sőt azt az elképzelést, hogy egy embernek akár folyamatosan változó, végtelen számúgendere is lehet), és ezzel az igazságosságért folyó küzdelmek referenciapontjai is szétforgácsolódtak.

Van abban valami ironikus, hogy a genderidentitást is a zászlajára tűző neoliberális progresszizmus növekvő elutasítását nevezték a posztigazság korszakának. Amennyiben a posztigazságot az elitküzdelmek sajátosságaként értelmezzük, amelyekben az igazság nem a legitim hatalom jelölője, hanem a legitimitás maszkja, amelyet mindenki visel a hatalomért folytatott küzdelemben (Fuller 2018: 1–8), akkor valóban lehet a posztigazság új korszakáról beszélni. Bár a posztigazság korántsem új jelenség, végigkíséri a történelmet és a „hagyományos” identitáspolitikáknak is sajátja, az utóbbi évtizedekben kiteljesedő transz-jelenségek (transzgenderizmus, transzhumanizmus stb.) teljesítik ki a logikáját (Fuller 2018: 56–58). A korábbi identitáspolitikák megjelenésével a társadalmi identitás a nemzetállami keretéről az önszervező csoportokra ruházódik át, amelyekre csak saját játékszabályaik szerint szabad utalni, és amelyeknek a tagjai ezzel engedményeket és előnyöket csikarnak ki a társadalom többi tagjától, írja Fuller. Hozzáteszi, hogy a transz-jelenségek csattanója, hogy bárki játszhat bármilyen játszmát, azaz stratégiai céllal is felvehető bármely új identitás, amely talán a korábbi identitáspolitikák episztemikus igazságigényeinek a végét is jelentheti (Fuller 2018: 56–58). Ezzel pedig az igazságosságigényeik végét is.

Bár Fuller megemlíti, hogy a gender és a rassz máshogy működnek ebben a tekintetben, nem foglalkozik részletesen azzal a kérdéssel, hogy miért a gender vált e folyamatok élvasává. Ezért, bár valóban releváns az újraelosztás és az elismerés történelmi elmozdulásait a (transz)genderaktivizmussal kapcsolatban is segítségül hívni (ahogy Valentine teszi, lásd 2007: 178–180), a gender sajátosságainak vizsgálata elsődleges fontosságú. Abban, hogy a „gender egyenlőség” a liberális progresszió legitimációs elemévé vált, valóban lehet szerepe annak, hogy a „nőkérdés” régóta állítják a nyugati hegemonia szolgálatába, és hogy a nők növekvő munkaerőpiaci részvétele újabb fejezetet nyitott ebben a történetben (Zimmermann 2007: 141). A „nőkérdés” mellett azonban számos más, az elosztási kérdésekről leválasztott elismeréspolitikát használtak a nyugati hegemonia legitimálására, ráadásul a genderellenes mozgósítás nagyon gyakran az LMBT+ aktivizmusra hivatkozik. A gender azért is tud szimbolikus jelölként működni, mert kevésbé konkrét csoportok állnak a fókuszában, mint inkább egy világnézet, a genderben kódolt társadalmi mérnökösködés és az erőforrások elosztásának egy konkrét politikája. A genderstratégiák közül a materialitást az igazságról és igazságosságról legszélsőségesebben leválasztó gender-identitáspolitika vált az utóbbi évek szimbolikus jelentőségű ügyévé mind a „progresszív” oldalon (lásd Ferő és

Bajusz 2018: 181), mind az azt támadó erők számára, legalábbis bizonyos kontextusokban,¹⁹ sok szempontból háttérbe szorítva a feminista genderstratégiát.²⁰ Az „ahány ember, annyi gender” lózungja és az ebből következő „ahány ember, annyi igazság” igazságmodellje könnyű célponttá teszi a genderidentitás politikáját a *status quo*-val elégedetlenek számára; utóbbiak azonban valamennyi genderre hivatkozó „progresszív” politikát az igazságot felülíró ideológia részeként támadják. Így jön létre az a hamis dichotómia, amelynek egyik oldalán potenciálisan végtelen gendert tételeznek, míg a vele szemben fellépők a végtelen genderben egyetlen genderlobbit láttatnak, amit gyakran mintegy megszemélyesítve „a” genderként írnak le.

Konklúzió

Bár a gender megkerülhetetlen fogalomnak tűnik a nemek kérdéseiről folyó diskurzusban, egy viszonylag új keletű és egyáltalán nem magától értetődő találmányról van szó. Ha a gender pusztán egy analitikai kategória volna, akkor sem lenne átlátszó és ártatlan, elméleti-fogalmi kerete és használatának történelmi-társadalmi kontextusa vizsgálatra szorulna. Azonban a gender több mint egy különböző jelentéstartalmakkal használt fogalom: a szexualitáshoz hasonlóan (és ahhoz kapcsolódva) a gender a diskurzusok olyan kereszteződési pontja, amelyben a népesség gazdasági és politikai kérdései futnak össze. A genderről tehát nem mint többjelentésű fogalomról, hanem mint biopolitikai mechanizmusról érdemes beszélni.

A gendert a közvélekedéssel ellentétben nem a feminizmus találta fel, hanem a második világháború utáni amerikai szexológia. Az akadémiai és mozgalmi feminizmus más szereplői eközben számos más fogalmi eszközzel igyekeztek megragadni a nemek közti viszonyokat: a fentebb említett *sexual division* mellett például egyes radikális feministák a *sex class* (nemi alapú osztály) fogalmát használták, míg különösen a kontinentális hagyományban a nemi különbözőség pszichoanalitikus alapú elgondolása (*différence sexuelle/sexual difference*) volt elterjedt. Ráadásul a gender fogalmi apparátusának kiterjedt feminista kritikája jelent meg, ezért korántsem volt magától értetődő, hogy a gender hosszabb távon meghonosodik a feminizmus eszközkészletében, mára mégis hegemonná vált a feminista elméletben és a (nyugati) mozgalomban egyaránt.

Annak, hogy a '70-es években kibontakozó akadémiai feminizmus egyes képviselői a normalizáló orvosi technikák gender-apparátusát vették kölcsön, meglett az ára. Az immár progresszívan csengő „gender” jelszava nemcsak demográfiai célok eszközévé vált, hanem a szexológia leszármazottjaként megjelenő transzgendermozgalom is a genderegyenlőségre és emancipációra kezdett el hivatkozni. Utóbbi igazság- és igazságosságmodellje olyannyira individualizálja az igazságigényeket, hogy az az emancipatorikus igazság- és igazságosság-

19 A magyar kormány sajtó utóbbi éveinek témába vágó cikkei áttekintve úgy tűnik, a gendert ellenséggépként tematizáló magyarországi szereplők is elsősorban a biológiai nemtől független, belső igazságként tematizált genderidentitást támadják, ennek alátámasztásához azonban további empirikus kutatások szükségesek magyar és más kontextusokban is, hiszen különböző országokban eltérő lehet a mozgósítás fókusza.

20 Repo szerint a gender, biopolitikai eredeténél fogva, eleve menthetetlen bármiféle feminista projekt számára. Ezért értelmezése szerint nem a feminista genderdefiníciót kell érvényre juttatni (ahogy a fentebb idézett Reilly-Cooper 2016, illetve magyar kontextusban Hajdú 2019[2016] és Nógrádi 2017 teszik), hanem fel kell adni ezt a nemi hierarchia fenntartására létrehozott fogalmi apparátust.

követelések végét jelentheti. Együttal tabuvá teszi az egyéni szubjektivitás és a reproduk-tív test politikai materialitását, ezáltal pedig a reproduk-tív testeket fegyelmező, produktív és reproduk-tív munkához igazító hatalmi mechanizmusokat. Az igazság a materialitásról való ilyen szélsőséges leválasztása nyomán válhatott a gender a progresszív neoliberalizmus szimbolikus markerévé annak hívei és ellenzői számára egyaránt, az egyik oldalon meg-kérdőjelezhetetlen emberi jogi ügyként, a másikon fenyegető ellenségképként. Ezekben a genderdiskurzusokban az egymással küzdő elitek biopolitikai törekvései viaskodnak egy-mással, amelyek a népesség, az erőforrások és testek fegyelmezésének különböző vízióit fo-galmazzák meg, többek közt a nők produktív és reproduk-tív munkáját optimalizálni próbáló „progresszív” EU-s biopolitika és a nők erőforrásait inkább a reproduk-tív munkákra össz-pontosítani próbáló neokonzervatív politika.

Az, hogy a genderdiskurzusok története a materialitás mind erőteljesebb tagadása felé mozdult el, természetesen nem jelenti azt, hogy ne léteznének olyan materialista feminista kezdeményezések, amelyek a genderre hivatkoznak. Az utóbbi években például a jobboldali populizmus erősödése nyomán egyes centrumországokban új lendületet kaptak a liberális feminizmus egyes aspektusait is kritizáló, antikapitalista retorikájú feminista kezdeménye-zések (például Arruzza et al. 2019), amelyeknek a magyarországi importja is elindult. Azon-ban ezek a kezdeményezések ellentmondásokkal terheltek, hiszen a gender (és többek között a gender-identitáspolitiká) megkérdőjelezetlenül hagyásával az antikapitalista retorika elle-nére is magukban hordozzák a materialitásról leválasztott igazság és igazságosság problémá-it. Valószínűtlen tehát, hogy ez a fajta feminizmus sikerrel tudná felvenni a harcot a gendert ellenségképként beállított jobboldali populista politikákkal. A genderellenes mozgósítás meg-értéséhez és megalapozott vitatásához ugyanis elengedhetetlen a gendert magát megérteni.

Hivatkozott irodalom

- Anderson, Ryan T. (2018): *When Harry Became Sally: Responding to the Transgender Moment*. New York: Encounter Books.
- Arruzza, Cinzia, Tithi Bhattacharya és Nancy Fraser (2019): *Feminism for the 99%. A Manifesto*. London: Verso.
- Bentley, Madison (1945a): Sanity and hazard in childhood. *The American Journal of Psychology* 58(2): 212–246.
- Bentley, Madison (1945b): The Reconstructing Teens and the Stabilizing Twenties. *The American Journal of Psychology* 58(3): 324–360.
- Bentley, Madison (1950): Brief Comment upon Recent Books. *The American Journal of Psychology* 63(2): 310–316.
- Bornstein, Kate (1994): *Gender Outlaw: On Men, Women, and the Rest of Us*. New York: Routledge.
- Brubaker, Rogers (2016): *Trans: Gender and Race in an Age of Unsettled Identities*. Princeton: Princeton University Press.
- Brubaker, Rogers (2017): The Uproar Over ‘Transracialism’. *The New York Times*. Interneten: <https://www.nytimes.com/2017/05/18/opinion/the-uproar-over-transracialism.html> (letöltve: 2019. január 20.).
- Butler, Judith (2004): *Undoing Gender*. New York: Routledge.
- Butler, Judith (2005 [1993]): *Jelentős testek: A „szexus” diszkurzív korlátairól*. Budapest: Új Mandátum.
- Butler, Judith (2006 [1990]): *Problémás nem. Feminizmus és az identitás felforgatása*. Budapest: Balassi.
- Connel, Raewyn W. (1987): *Gender and Power*. Cambridge: Polity Press.
- Cram, Ian és Helen Fenwick (2018): Protecting Free Speech and Academic Freedom in Universities. *The Modern Law Review* 81(5): 825–873.
- Dean, Mitchell (2007): *Governing Societies: Political Perspectives on Domestic and International Rule*. New York: Open University Press.
- Dreger, Alice D. (2008) The Controversy Surrounding the Man Who Would be Queen: A Case History of the Politics of Science, Identity, and Sex in the Internet Age. *Archive of Sexual Behavior* 37(3): 366–421.

- Epstein, Cynthia Fuchs (1988): *Deceptive Distinctions: Sex, Gender, and the Social Order*. New Haven: Yale University Press.
- Európa Tanács (2011): *Council of Europe Convention on Preventing and Combating Violence Against Women and Domestic Violence*. Interneten: <https://www.coe.int/en/web/conventions/full-list/-/conventions/rms/090000168008482e> (letöltve: 2019. január 20.).
- Európai Bizottság (2017): *2017 Report on Equality Between Women and Men in the EU*. Interneten: https://eeas.europa.eu/sites/eeas/files/2017_report_equality_women_men_in_the_eu_en.pdf (letöltve: 2019. január 20.).
- Feinberg, Leslie (1992): *Transgender Liberation: A Movement Whose Time Has Come*. New York: World View Forum.
- Feró, Dalma és Bajusz Orsolya (2018): Progressivist Gender-Based Activism as a Means of Social Antagonism Through Two Case Studies. *Sociologija* 60(1): 177–193.
- Foucault, Michel (1999 [1976]): *A szexualitás története I. A tudás akarása*. Budapest: Atlantisz.
- Fraser, Nancy (2016): Progressive Neoliberalism versus Reactionary Populism: A Choice that Feminists Should Refuse. *NORA – Nordic Journal of Feminist and Gender Research* 24(4): 281–284. DOI: <https://doi.org/10.1080/08038740.2016.1278263>
- Fuller, Steve (2018): *Post-Truth: Knowledge as a Power Game*. London: Anthem.
- Garbagnoli, Sara (2016): Against the Heresy of Immanence: Vatican's 'Gender' as a New Rhetorical Device Against the Denaturalization of the Sexual Order. *Religion & Gender* 6(2): 187–204. DOI: <https://doi.org/10.18352/rg.10156>
- Germon, Jennifer E. (2006): *Generations of Gender: Past, Present, Potential*. (PhD-értékezés.) Sydney: University of Sydney, Department of Gender Studies.
- GLAAD (é. n.): *GLAAD Media Reference Guide – Transgender*. Interneten: <https://www.glaad.org/reference/transgender> (letöltve: 2019. január 20.).
- Goldie, Terry (2014): *The Man Who Invented Gender: Engaging the Ideas of John Money*. Vancouver, BC: University of British Columbia Press.
- Greer, Germain (2002 [1970]): *A kasztrált nő*. Budapest: Corvina.
- Grzebalska, Weronika, Kováts Eszter és Pető Andrea (2017): Gender as Symbolic Glue: How 'Gender' Became an Umbrella Term for the Rejection of the (Neo)liberal Order. *Political critique*. Interneten: <http://politicalcritique.org/long-read/2017/gender-as-symbolic-glue-how-gender-became-an-umbrella-term-for-the-rejection-of-the-neoliberal-order/> (letöltve: 2019. január 20.).
- Haig, David (2004): The Inexorable Rise of Gender and the Decline of Sex: Social Change in Academic Titles, 1945–2001. *Archives of Sexual Behavior* 33(2): 87–96. DOI: <https://doi.org/10.1023/B:ASEB.0000014323.56281.0d>
- Hajdú Janka (2019 [2016]): Genderörület és feminizmus – egylényegűek, barátok, vagy ellenségek? *Nem hétköznapi feminizmus blog*. Interneten: https://nemhetkoznapifeminizmus.blog.hu/2019/02/24/genderorulet_kontra_feminizmus (letöltve: 2019. május 26.) Eredetileg megjelent a Reflektor.hu-n 2016. október 5-én.
- Hausman, Bernice (1995): *Changing Sex. Transsexualism, Technology, and the Idea of Gender*. Durham: Duke University Press.
- Holmes, Mary (2007): *What is Gender? Sociological Approaches*. London: Sage.
- Honneth, Axel (2013 [1992]): *Harc az elismerésért*. Budapest: L'Harmattan.
- Jeffreys, Sheila (2014): *Gender Hurts. A Feminist Analysis of Transgenderism*. New York: Routledge.
- Kanadai Parlament (2016): *Bill C-16. An Act to Amend the Canadian Human Rights Act and the Criminal Code*. Interneten: <https://www.parl.ca/DocumentViewer/en/42-1/bill/C-16/first-reading> (letöltve 2019. január 20.).
- Kirkup, Kyle (2018): The Origins of Gender Identity and Gender Expression in Anglo-American Legal Discourse. *University of Toronto Law Journal* 68(1): 80–117.
- Koyama, Emi (2001): The Transfeminist Manifesto. *Eminism.org*. Interneten: <https://eminism.org/readings/pdf-rdg/tfmanifesto.pdf> (letöltve 2019. január 20.).
- Korolczuk, Elżbieta és Agnieszka Graff (2018): Gender as 'Ebola from Brussels': The Anticolonial Frame and the Rise of Illiberal Populism. *Signs* 43(4): 797–821. DOI: <https://doi.org/10.1086/696691>
- Lorber, Judith (1994): *Paradoxes of Gender*. New Haven: Yale University Press.
- MacKinnon, Catharine (1989): *Toward a Feminist Theory of the State*. Cambridge: Harvard University Press.
- Matejskova, Tatiana és Marco Antonsich (2015): *Introduction: Governing through Diversity In Governing through Diversity Migration Societies in Post-Multiculturalist Times*. New York: Palgrave Macmillan, 1–18.
- Mayer, Stefanie és Birgit Sauer (2017): 'Gender ideology' in Austria: Coalitions around an Empty Signifier. In *Anti-gender campaigns in Europe: Mobilizing Against Equality*. Roman Kuhar és David Paternotte (szerk.). New York, London: Rowman & Littlefield International, 23–40.
- Meyerowitz, Joanne (2008): A History of 'Gender'. *The American Historical Review* 113(5): 1346–1356. DOI: <https://doi.org/10.1086/ahr.113.5.1346>

- Mies, Maria (1986): *Patriarchy and Accumulation on a World Scale*. London: Zed Books.
- Miller, Ali (2011): Fighting Over the Figure of Gender. *Pace Law Review* 31(3): 837–872. Interneten: <http://digitalcommons.pace.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1789&context=plr>.
- Money, John, Joan G. Hampson és John L. Hampson (1955): An Examination of Some Basic Sexual Concepts: The Evidence of Human Hermaphroditism. *Bulletin of the Johns Hopkins Hospital* 97(4): 301–319.
- Money, John, Joan G. Hampson és John L. Hampson (1957): Imprinting and the Establishment of Gender Role. A. M. A. *Archives of Neurology and Psychiatry* 77(3): 333–336.
- Money, John (1985): The Conceptual Neutering of Gender and the Criminalization of Sex. *Archives of Sexual Behavior* 14(3): 279–290. DOI: <https://doi.org/10.1007/BF01542110>
- Nógrádi Noá (2017): A nők elleni erőszakkal szemben fellépni nem férfiellenes, és transzneműséghez sem vezet – Az Isztambuli Egyezményről. *Kettős Mércé*. Interneten: https://kettosmerce.blog.hu/2017/03/11/itt_a_tortenelmi_esely_hogy_fellepjunk_a_nok_elleni_eroszakkal_szemben_eljunk_vele (letöltve: 2019. január 20.).
- Nykvlová, Blanka és Nina Fárová (2018): Scenes in and Outside the Library: Continuity and Change in Contesting Feminist Knowledge on the Semi-Periphery. *Sociologija* 60(1): 194–209. DOI: <https://doi.org/10.2298/SOC1801194N>
- Oakley, Ann (1972): *Sex and Gender*. In *Sex, Gender and Society*. New York: Harper Colophon Books, 158–172.
- Oliver, Kelly (2017): If this is Feminism... *The Philosophical Salon*. Interneten: <https://thephilosophicalsalon.com/if-this-is-feminism-its-been-hijacked-by-the-thought-police/> (letöltve: 2019. január 20.).
- Ontariói Emberi Jogi Bizottság (2014): *Policy on Preventing Discrimination Because of Gender Identity and Gender Expression*. Interneten: <http://www.ohrc.on.ca/en/policy-preventing-discrimination-because-gender-identity-and-gender-expression> (letöltve: 2019. január 20.).
- Ortner, Sherry B. (1972): Is Female to Male as Nature is to Culture? *Feminist Studies* 1(2): 5–31. DOI: <https://doi.org/10.2307/3177638>
- Prosser, Jay (1998): *Second Skins: The Body Narratives of Transsexuality*. New York: Columbia University Press.
- Rahman, Momin és Stevi Jackson (2010): *Gender and Sexuality: Sociological Approaches*. Cambridge: Polity Press.
- Raymond, Janice (1979): *The Transsexual Empire: The Making of the She-Male*. Boston: Beacon Press.
- Reilly-Cooper, Rebecca (2016): Gender is Not a Spectrum. *Aeon*. Interneten: <https://aeon.co/essays/the-idea-that-gender-is-a-spectrum-is-a-new-gender-prison> (letöltve: 2019. január 20.).
- Repo, Jemima (2015): *The Biopolitics of Gender*. Oxford: Oxford University Press.
- Risman, Barbara (1998): *Gender Vertigo. American Families in Transition*. New Haven: Yale University Press.
- Risman, Barbara (2004): Gender as a Social Structure. Theory Wrestling with Activism. *Gender & Society* 18(4): 429–450. DOI: <https://doi.org/10.1177/0891243204265349>
- Risman, Barbara (2017): 2016 Southern Sociological Society Presidential Address: Are Millennials Cracking the Gender Structure? *Social Currents* 4(3): 208–227. DOI: <https://doi.org/10.1177/2329496517697145>
- Rizza, Alanna (2018): CAMH to Pay More than Half a Million Settlement To Head of Gender Identity Clinic After Releasing Fallacious Report. *National Post*. Interneten: <https://nationalpost.com/news/camh-reaches-settlement-with-former-head-of-gender-identity-clinic> (letöltve: 2019. január 20.).
- Rubin, Gayle (1975): The Traffic in Women: Notes on the 'Political Economy' of Sex. In *Toward an Anthropology of Women*. Rayna R. Reiter (szerk.). New York: Monthly Review Press, 157–210.
- Rubin, Gayle (1984): Thinking Sex: Radical Theory in the Politics of Sexuality. In *Pleasure and Danger*. Carole Vance (szerk.). Boston: Routledge & Kegan Paul, 267–319.
- Stoller, Robert (1964): A Contribution to the Study of Gender Identity. *International Journal of Psychoanalysis* (45): 220–226.
- Stoller, Robert (1968): *Sex and Gender. The Development of Masculinity and Femininity*. London: Karnac Books.
- Stoller, Robert (1986 [1975]): *Perversion: The Erotic Form of Hatred*. London: Karnac Books.
- Stone, Sandy (1988): *The 'Empire' Strikes Back: A Posttranssexual Manifesto*. (Előadás. Írásban 1991-ben és 1994-ben jelentek meg szerkesztett változatai.)
- Stryker, Susan (1994): My Words to Victor Frankenstein above the Village of Chamounix: Performing Transgender Rage. *GLQ: A Journal of Gay and Lesbian Studies* (1): 237–254. DOI: <https://doi.org/10.1215/10642684-1-3-237>
- Valentine, David (2007): *Imagining Transgender: An Ethnography of a Category*. Durham: Duke University Press.
- Walby, Sylvia (1986): *Patriarchy at Work. Patriarchal and Capitalist Relations in Employment*. Cambridge: Polity.
- Wadman, Meredith (2018): 'Rapid Onset' of Transgender Identity Ignites Storm. *Science* 361(6406): 958–959. DOI: <https://doi.org/10.1126/science.361.6406.958>
- Weinberg, Justin (2017): Philosopher's Article On Transracialism Sparks Controversy (Updated with response from author). *Daily Nous*. Interneten: <http://dailynous.com/2017/05/01/philosophers-article-transracialism-sparks-controversy/> (letöltve: 2019. január 20.).

West, Candace és Don Zimmerman (1987): Doing Gender. *Gender & Society* (1): 125–151. DOI: <https://doi.org/10.1177/0891243287001002002>

Zimmermann, Susan (2007): The Institutionalization of Women's and Gender Studies in Higher Education in Central and Eastern Europe and the Former Soviet Union: Asymmetric Politics and the Regional-transnational Configuration. *East Central Europe/ECE* 34–35(1–2): 131–160.

Feró Dalma

PhD-hallgató, ELTE TÁTK Szociológia Doktori Iskola (Budapest)

Vizuális szociológia és morális pozíciók



Forrás: Pneuma Szöv/Mókusok Facebook

Bajusz Orsolya

A cukiság mint depolitizáló tényező

Két magyar esettanulmány

Absztrakt: A „Mókusok” és a „Mályvák” mozgalmárai adott „jó ügyek” (pl. hajléktalanok segítése, rák megelőzése) mögé bújva saját magukról is beszélnek, sőt a szervezetek kommunikációjának leghangsúlyosabb eleme valójában a saját elkülönöződésük elbeszélése. Eközben egyszerű szabályok szerint, a „józan ész” (egy adott közeg társadalmi konszenzusa által racionálisnak elfogadott állítások, cselekvések gyakorlatai) logikája mentén felfogható fiktív valóságokat teremtenek, amely ilyen módon a saját kiemelt státuszukat igazolja vissza. Két esettanulmányom két civil szervezet diskurzív stratégiáira fókuszál. A „Mókusok” és a „Mályvák” látszólag nagyon különböző közegben mozognak, egymástól távol álló dolgokat tematizálnak, de a „Mályvák” és a „Mókusok” is cukik. A cukiságuk depolitizál: a „jó ügyek” komplexitása, az ügyek körüli politikai küzdelmek el vannak fedve. Mindeközben tevékenységük transznacionális hálózatokba kapcsolódik be, biohatalmi, tehát politikai tétjei vannak. A résztvevők személyes érdekeltsége is meggátolja, hogy az „általános emberi értéként” egyetemesen kiterjesztett, a „józan észre” apelláló, megtévesztő álracionalitás lelepleződjön. Tanulmányomban azt vizsgálom, hogy a „Mályvák” és a „Mókusok” tevékenysége mennyiben mutat túl egy adott „jó ügyön”, továbbá hogy a különféle támogatandó projektek hogyan válnak a résztvevők világtéremtésének, értékrendjük és aspirációik kiterjesztésének eszközévé, hogyan és milyen tudást és gyakorlatot közvetítenek, és mindezzel hogyan tartják fenn a „jó ügy” körüli konszenzusokat. A legfontosabb megállapításom, hogy nem nyelvi, „racionális” regiszteren történik a politikai feladatok elvégzésének legnagyobb része: a cselekvésre buzdítás, pozíciók elbeszélése, közösségek alkotása, kizárás, befogadás, megküzdési stratégiák felkínálása, tudásrezsimek újratermelése vagy ideológia morális parancssá tétele. A képpel, részvételiességgel operáló, a diskurzust az érzeti, tapasztalati mező felé terelő médiák kiemelt szerepet kapnak és mind explicit, mind implicit politikai tartalmakat hordoznak, illetve a cukiság annak az eszköze, hogy a politikai mezőn kívüliként pozicionálják tevékenységüket.

Kulcsszavak: vizuális módszertan, affektuskutatás, Kelet-Nyugat, cukiság

Zavargások törtek ki Londonban, miután a rendőrség egy taxiból kirángatta és lelötte az egyik, akkor fegyvertelen helyi gengsztert. A később a „Mare Street csatájaként” elhíresült incidens utáni reggelen a Riot Wombles is felvonult a Mare Streeten, a Hackney Town Hall előtt. London sok más részén is gyűjtogattak és fosztogattak, de Hackney az akkori dzsentrifikáció központja volt, később annak szimbólumává vált. A Riot Wombles (a médiareprezentációtól elválaszthatatlanul) azonnali reflexió volt a zavargásokra. A Womble eredetileg egy narancssárga, hosszú orrú fantázialény, egyébként egy szemetet válogató és újrahasznosító, kifejezetten pozitív mesehős. A Riot Wombles csoport viszont érdemben nem takarított, nem guberált, mert a takarítás javát valójában előttük már korábban takarítógépekkel elvégezték. Egy felgyújtott épület vagy egy lángba borult rendőrautó, valamint szétvert kirakatok után nem lehet műanyag partvisokkal és kislappáttal takarítani! A Riot Wombles megjelenésével, a takarító akciójukkal, a helyreállításban való szimbolikus részvételükkel London „jó” oldalát reprezentálták: a dolgoz, cselekedni kész, a környezetüket rendben tartó polgárokat. A londoni zavargások jelenségét többen is próbálták értelmezni: míg egyesek konkrétan szegénylázadásként (Power 2011) írták le az eseményeket, addig mások „defektív vásárlásként” (Bauman 2011) jellemezték, sőt a képvisleti demokrácia kereitől kitörni kívánó elégedetlenségként (Winlow és Hall 2014). Az akkori miniszterelnök, David Cameron szerint viszont csak „esztelen bűnözés” (*mindless criminality*) volt.¹ A Riot Wombles morális attitűdjének politikai vonzata is volt. A zavargások dzsungelében a „feral rioters”² („elvadult rendbontók”) ellenpólusaként megjelenő Riot Wombles tagjainak fellépése egyértelműen jelzi, hogy a londoni zavargás legalább annyira szölt – a konkrét politikai válaszreakció mellett – a narratívák küzdelméről is. A Riot Wombles-csoportosulás tagjai megnevezték magukat, ezzel egyidejűleg az ellenkező oldalon állókat is elhelyezték a képzeletbeli politikai térképen. Ezáltal egy olyan egyszerű és közérthető olvasat vált általánosan elfogadottá, melyet kellő utánajárás nélkül és jóval kényelmesebben lehetett elfogadni, mint például az egyébként a tömegmédiában is helyet kapó, kritikai elméleteken alapuló interpretációkat.³ Tom Whyman, amikor megalkotta a cupcake fascizm kifejezést (Whyman 2014), egyenesen a reakciós politikai beállítódás megtestesítőiként jellemezte a Riot Womblest, mivel passzív-agresszív fellépésükkel fasiszta választ adtak egy krízisre, a felmerülő új lehetőségek helyett a régi rendet állították vissza. Könnyebb volt figyelmen kívül hagyni azt a korántsem elhanyagolható tény, hogy a zavargásokat egy rendőrök által elkövetett gyilkosság robbantotta ki, továbbá azt, hogy a zavargások London azon városrészében törtek ki, ahol alacsonyabb és magasabb jövedelmű társadalmi csoportok éltek együtt.

1 Interneten: <https://www.theguardian.com/politics/video/2011/aug/09/david-cameron-riots-criminality-video> (letöltve: 2019. október 28.).

2 Interneten: <https://www.bbc.com/news/av/uk-england-london-14456964/london-riots-feral-rats-looted-my-business>; <https://www.theguardian.com/commentisfree/2011/sep/05/punishment-rioters-help> (letöltve: 2019. október 28.).

3 Interneten: például <https://www.theguardian.com/commentisfree/2011/aug/08/context-london-riots> (letöltve: 2019. október 28.).

1. kép. Takarítás a zavargások után



Forrás: Rebecca Reid⁴

Ahogy Londonban, úgy Budapesten

A fentebbiek Londonban történtek, de Budapesten is megtörténhetek volna. Két, a Riot Wombleshoz hasonlítható magyar (illetve a Pneuma Szöv. esetében német–agyar) szerveződést mutatok be, és elemzem vizuális és verbális-diszkurzív stratégiáikat, külön figyelmet szentelve a vizuális anyagoknak és performatív eseményeknek, mindebben a narratív analízis és résztvevő megfigyelés módszereire támaszkodva. A továbbiakban a következő kérdések megválaszolására teszek kísérletet: milyen jelentéseket irányoznak elő vagy zárnak ki képi alapú médiák, hogyan teremtenek kereteket az interpretációnak? Azt vizsgálom, a képi alapú médiának milyen szerep jut a többféle média együttes használatával operáló, többfajta nyilvánosságban jelen lévő mozgalmárok stratégiájában. Egyik csoport esetében sem lehet éles határt húzni médiareprezentáció és valóság között, mivel mind a két csoport valamiféle performatív identitás felvételével és ezen keresztül önmaga megkonstruálásával ad értelmet a világnak, illetve teremt értelemmel, belső logikával bíró fiktív világokat. A Mályvavirág Alapítvány rendezte eseményen, a Beszélő Bugyik Bisztrón résztvevő megfigyelőként vettem részt. Évekkel ezelőtt a „Mókusok” több projektjét (20 Forint Operetta, Mókus Maxit polgármesternek!) is figyelemmel kísértem.

4 <https://www.standard.co.uk/news/remember-youre-a-riotwomble-6431361.html> (letöltve: 2019. október 28.)

A „Mókusokat” (Pneuma Szöv.) a hazai civil mozgalmakat felmérő Kerényi Szabina (2013) a térfoglaló (*occupy*) mozgalmak elemeit felvevő alternatív globalizációs, alulról szerveződő mozgalmakkal (Humán Platform, AVM) együtt veszi számba. Megmozdulásai témái, politikai nyelvezete és eszközkészlete alapján (közvetlen cselekvés, fórumszínház) valószínűleg bármelyik nyugat-európai nagyváros „alterglob” mozgalmában feltűnhetnének, mint ahogy német–magyar kollektívaként Németországban is szoktak alkotni.⁵ Működésük a politikailag a kormányellenes törekvések felé nyíltan elköteleződött Auróra közösségi házhoz kapcsolható, ahol irodájuk is van olyan szervezetek mellett, mint a Budapest Pride vagy a Közélet Iskolája (forrás: <https://pneumaszo.org/hu/aboutus/>). A Mályvavirág Alapítvány emellett laza szálakkal kötődik a nemzetközi „rózsaszín szalag” mozgalomhoz, támogatói között találjuk a mozgalom fő szervezetét, a Komen Alapítványt, továbbá olyan gyógyszeripari óriáscégeket, mint a Roche, a GlaxoSmithKline, az MSD Pharma, valamint európai és magyar egészségügyi szolgáltatókat, a gyógyszeriparral összefonódó lobbiszervezeteket és az általuk támogatott médiafelületeket (a támogatók listája elérhető: <https://malyvavirag.hu/tamogatas/partnereink/>).⁶ Ezenkívül önkormányzatokkal is szerveznek közös programokat,⁷ „Mályvavirág Pontokat” nyitnak az országban⁸ és a Széchenyi 2020 uniós program támogatásából is részesülnek.⁹

Finanszírozásuknak annyi a közös vonása, hogy mindketten tágabb NGO-hálózatokba ágyazódnak be, állami, transznacionális, illetve EU-s pályázati pénzeket is kapnak (igaz, teljesen más pályázati platformokon). A „Mályváknak” vannak privát céges szponzorai, illetve magánadományokat is elfogadnak, a „Mókusok” pedig felhasználja a magát pályázati pénzekből és vendéglátásból fenntartó Auróra erőforrásait, például az épületüket és a kapcsolathálójukat. A célközönségük különböző: a „Mókusok” elsősorban egy fővárosi „balliberális” közeghez szólnak, illetve a „hajléktalanokhoz”, sőt „hajléktalan művészekhez”,¹⁰ a Mályvavirág Alapítvány pedig egy jóval tágabb közönséghez: a magyarországi nőkhöz. Ami a kommunikációs csatornákat illeti, a „Mókusoknak” van saját bázisuk (Auróra), ahol előadásokat is szerveznek, ezenkívül köztereken és a közösségi médiában jelennek meg. A Mályvavirág Alapítvány is hangsúlyosan jelen van a köztereken és a közösségi médiában, de emellett nagy szerepet kap még a gyakran szponzorált tartalmakat közvetítő, sokszor csak „nőinek” nevezett online médiában (WMN, NLCafé) való jelenlét, a nyomtatott sajtó és a televíziós műsorok.

Az itt bemutatott fiktív világokban bonyolult viszonyban áll a személyesség kiterjesztése és egy egyszerűnek tűnő, „igazságos”, felfogható világba történő regresszáció. Közös bennük, hogy olyan viszonyrendszereket képeznek le, amelyeknek fő elve materiális és szimbolikus társadalmi elválasztásának újratermelése és a szimbolikus elismerés privilegizálása a materiálissal szemben. Mind a Mókusok, mind a Mályvák elsőre politikamentesnek, jóformán „ártalmatlannak” tűnhetnek, ám *ha végigkövetjük a hálózataikat, azonosítjuk támogatóikat,*

5 Interneten: <http://pneumaszo.org/hu/works/> (letöltve: 2019. október 28.).

6 Interneten: <https://malyvavirag.hu/tamogatas/partnereink> (letöltve: 2019. október 28.).

7 Interneten: <https://malyvavirag.hu/kik-vagyunk/hirek/orszagszerte-programok-az-europai-mehnyakrak-megelozesi-heten>.

8 Interneten: <https://malyvavirag.hu/kik-vagyunk/malyvavirag-pontok> (letöltve: 2019. október 28.).

9 Interneten: <https://malyvavirag.hu/palyazatok/efop-122-15-2016-00251-ifjusagi-programok-tamogatasa-koros-tarcsan-es-kornyeken> (letöltve: 2019. október 28.).

10 Interneten: <https://pneumaszo.org/hu/aboutus/> (letöltve: 2019. október 28.).

akkor a transznacionális politikai aktorokig jutunk el. Rabinow és Rose (2016) definíciójában Foucault munkássága nyomán a biopolitikai stratégiák és küzdelmek összességét jelöli, amelyekben egy adott népesség életfunkcióit, testét, vitalitását, morbiditását és mortalitását, vagyis az étellel és halállal való kapcsolatát kollektíve szabályozni lehet (2016: 196–197). Pontosán ilyen szabályozási stratégiák és küzdelmek terepe a hajléktalanellátás, a közterület-használat és az onnan való kirekesztés („Mókusok”), a női test és a női reprodukciós szervek megregulázása („Mályvák”). Éppen csak az állam törvényei és jogalkalmazó szervei helyett a neoliberális „soft power” (Rabinow és Rose 2006), a normák, a kultúra „puha” szubjektivizáló hatása érvényesül, tehát más mechanizmusokon keresztül, nehezebben megfoghatóan, de ugyanúgy újfajta szubjektumok termeléséről szól a tevékenységük.

Az identitás körül forog a világ

A „Mókusok” és a „Mályvák” legnyilvánvalóbb közös pontja a részvételt szabályozó belépési küszöb, vagyis az *identitás felvétele*. Pontosán az identitásuk az, amin keresztül úgy tűnhet, mintha politikai küzdelmekről távoli, fiktív mesehősök lennének vagy társadalmi folyamatok terméke helyett a természet részei, ami épp a saját társadalmi beágyazottságuk elfedését segíti elő. A vonatkozó mozgalmakutatási szakirodalomban is alapvető megállapítás, hogy a mozgalmépítés során új közösségi identitás jön létre (lásd például Melucci 1996 vagy Polletta és Jasper 2001). Magára a kollektív identitásra több definíciót is használnak: Polletta és Jasper (2001) szerint a kollektív identitás egy adott egyén kognitív, morális, érzelmi kapcsolata egy tágabb közösséggel, kategóriával, gyakorlattal, intézménnyel (Polletta és Jasper 2001: 285). Melucci szerint a kollektív identitás egy hálózat, aktív kapcsolatok összessége, melyekbe az aktivisták érzelmeket invesztálnak. Ezeket a kollektív identitás felvételéhez kapcsolódó dinamikákat rá lehet illeszteni a „Mókusok”, illetve a „Mályvák” működési dinamikájára is. Mindkét szervezet esetében a természetben direktben létező entitások nevével jelölt identitások mentén szerveződik meg, nyer értelmet a világ. Mint ahogy egy mesehősnek van kutyája, plüssmackója, ellensége, barátai, ennek mintájára népesítik be világukat, képeznek reprezentációkat: van a „szörny”, a folyamatosan mutálódó HPV (Mályva), illetve a hajléktalan „játszópajtások”, („Mókusok”), akik néha több hasonló, akár Mókus Maxival közös egyéb akcióban¹¹ is részt vesznek. Ezek a populáris képzeletbe is illeszkedő reprezentációk, vagyis inkább figurációk: mind a „Mályváknak”, mind a „Mókusoknak” más létezőkre van szükségük, akikkel relációba lépve kibontakozhat a kollektív „szelf”, a mályva-, illetve mókuslét milyensége, valódi tartalma. Ez a közös identitás egy egész kis mikrokozmoszt alkot, amely aztán tágabb hálózatokba kapcsolódik.

„Mókusok”

Mókus Maxi a Pneuma Szöv. (2008 óta működő művészi kollektíva, ahogy saját magukra utalnak: „Known popularly as the *Mókusok*”¹²) köztéri bevonós színházi projektje.¹³ Mókus Maxi-

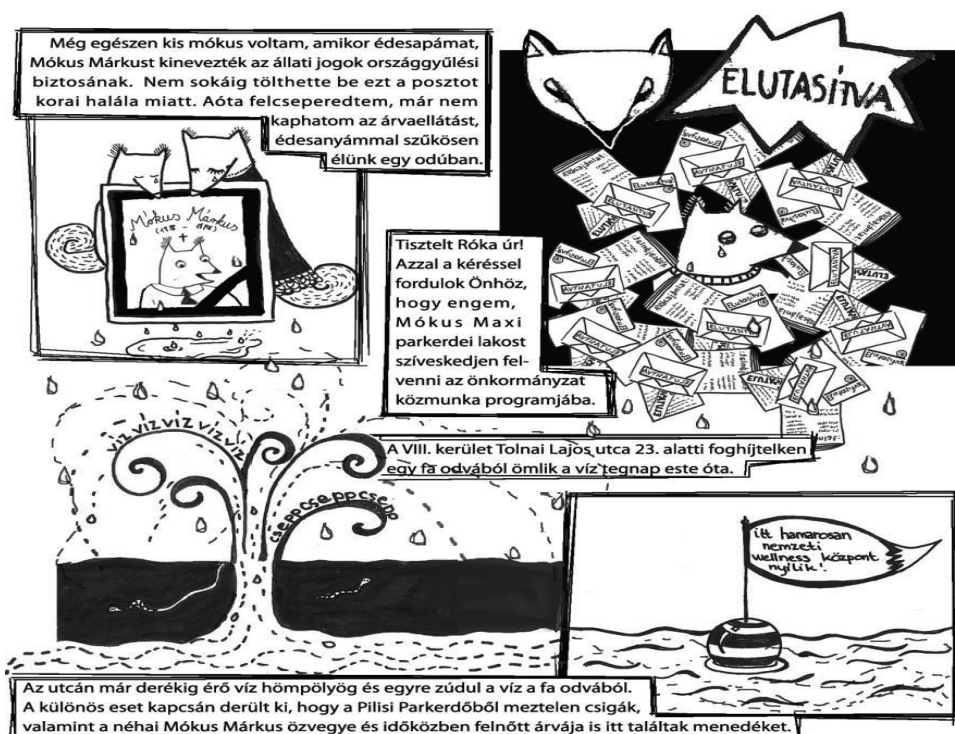
11 Interneten: <http://www.kozeletiskolaja.hu/post/proaktiv-hanuka-es-hajlektalansag-2> (letöltve: 2019. október 28.).

12 Interneten: <http://pneumaszo.org/aboutus/> (letöltve: 2019. október 28.).

13 Interneten: <http://pneumaszo.org/monika-balint-pneuma-szozs-street-theatre/> (letöltve: 2019. október 28.).

ként rendeznek eseményeket saját történetek alapján, saját kellékkel és jelmezekkel, továbbá workshopokat és akciókat szerveznek. Mókus Maxi magánmitológiája Budapest nyolcadik kerületében bontakozik ki. Az eredetmítosz-képregény szerint apját, Mókus Márkust megölték, mert politikusként küzdött a korrupció ellen, ezért Mókus Maxi elvesztette otthonát.

2. kép. Mókus Maxi hajléktalanná válik



Forrás: Mókusok Facebook¹⁴

Érintettséget, sőt rögtön áldozati szerepet kreál saját magának (az apjából egyenesen mártírt csinál), de az áldozatok képviseletére is jelentkezik: politikus lesz, mégpedig (ha már hajléktalanná vált) hajléktalan politikus, aki szeretne a nyolcadik kerület (illetve Youtube-csatornájuk szerint¹⁵ a „nyolcadik tenger”, a Horváth Mihály téri „pocsolya”) polgármestere lenni. A „kikezddhetetlen” fiktív mókus, az idealizált „jó szegény”, a feddhetetlen politikus, aki a választáson elindul Kocsis Máté, a Fidesz valódi politikusa ellen, ezzel az ellenpéldával hangsúlyozva, kidomborítva a Fidesz „rosszaságát”.

¹⁴ <https://www.facebook.com/mokusmaxi/photos/a.468863999882938/469602959809042/?type=3&theater> (letöltve: 2019. október 28.).

¹⁵ Interneten: <https://www.youtube.com/watch?v=I4QKYRyuS2o> (letöltve: 2019. október 28.).

3. kép. Mókus Maxi kampányol



Forrás: Mókus Maxi Facebook¹⁶

Polgármesterjelöltként Mókus Maxi választási programot is alkotott, ami a játékon, bevonáson keresztüli fiktív világépítés eszköze:¹⁷

I have two aims found so far:

Adó helyett Odút! (A refuge instead of tax!)

Ellenőrzés helyett bizalmat! (Trust instead of surveillance!)

As the local government here is a master of disappearance: they make disappear homeless people from city space, benches,

public sphere, food distribution, my aim is at the moment also to make disappear the disappearance.

Let's come together in alternative news channels and make space for a new squirrel economy. (sic!)

Azt hihetnénk, hogy ez tényleg csak játék és mese, de Mókus Maxi fikciója pályázati pénzekből konstruálódik. Először a Schering Stiftung, a MitOst e.V.,¹⁸ Józsefváros Önkormányzata,¹⁹ majd a Norvég & EEA Grants, a Heinrich Böll Alapítvány kapcsolódtak be a finanszírozásba.²⁰ A Norvég Civil Alap oldalán²¹ például lakhatással kapcsolatos civil projektként beszélnek magukról:

¹⁶ <https://www.facebook.com/mokusmaxi/photos/a.467225213380150/525775860858418/?type=3&theater> (letöltve: 2019. október 28.).

¹⁷ Interneten: <http://pneumaszo.org/hu/mokus-maxi-mayor/>; <http://pneumaszo.org/mokus-maxi-a-tolnai-lajos-utcaban/> (letöltve: 2019. október 28.).

¹⁸ Kelet- és Nyugat-Európa között kulturális cserét elősegítő szervezetek.

¹⁹ Interneten: <http://pneumaszo.org/mokus-maxi-a-tolnai-lajos-utcaban/> (letöltve: 2019. október 28.).

²⁰ Interneten: <http://pneumaszo.org/hu/mokus-maxi-mayor/> (letöltve: 2019. október 28.).

²¹ Interneten: <https://norvegivilalap.hu/hu/tamogatott/12175> (letöltve: 2019. október 28.).

A lakásszegénység és lakhatási válság egyre több és több réteget érint. Gyakorlatilag nem létezik Magyarországon átgondolt lakáspolitikai (...) Az akcióval a szervezők szeretnék nyilvánosságot generálni a lakhatási szegénység kérdésének – azaz szeretnék egy szélesebb közönség számára láthatóvá és megérthetővé tenni a lakhatási krízis létezését, okait és összefüggéseit (...) Az akció legszűkebb célcsoportja hajléktalan művészek és aktivisták, a Vajdahunyad utcai szállón élők, illetve kulturális szereplők, művészek.

Szó szerint idézik a nyolcadik kerületi polgármestert, Kocsis Mátét is (emlékezzünk: Mókus Maxi kerületi polgármesterjelölt ellenfelét!) a saját, köztérrel kapcsolatos felfogásuk ellenpéldájaként:²²

Józsefvárosban mindenhol lesz kamera, mindent látni fogunk a közterületeken, ezért azt tudjuk tanácsolni a bűnözőknek, hogy vagy a háztetőkön közlekedjenek vagy a föld alatt, de az utcán semmiképpen, mert látni fogjuk őket. (Kocsis Mátét idézi Mókus Maxi)

Kocsis Máté beidézésével megformálódott a metafizikai párharcra épülő „vásári dialektika”: „jó” a „rossz”, „szabad” az „elnyomott”, „progresszív” az „illiberális” ellen. A Heinrich Böll Stiftung, egyik támogatójuk, a saját német nyelvű oldalán ezt így írja meg:²³

Művészeti akciókon keresztül a projekt a politikai paranoiáját mutatja meg és a párbeszéd és kritika szükségességét fejezi ki. Könnyed, játékos művészi akciókkal („Kinderleichte Kunstaktionen”) megrengeti a merev rendszert, amit Orbán Viktor csak „illiberális demokráciának” nevez. (Saját fordítás: B. O.)

A német leírásban a kerületi önkormányzat a fehér (minden idézőjel vagy fogalommagyarázat nélkül, mintha ez a jelző ugyanazt jelentené a Föld bármelyik pontján), „normális” (idézőjel az eredeti szövegben) társadalmat védi a hajléktalanoktól, alkoholistáktól, drogosoktól, és a szociális intézkedések helyett ennek nevében folyik a közterületek privatizálása. Mókus Maxi performatív, közterületi, sőt „közösségi határátlépése összefogásban” a kirekesztett hajléktalanokkal ebben az esetben közvetve a fideszes vezetésű önkormányzat logikájának ellentétpárja, ezért is könnyű instrumentalizálni, felmutatni mint „ellenállást”. Az országgyűlési választás és a taktikai szavazás melletti kampány volt az a mozzanat, amikor ellehetetlenült Mókus Maxi és közege számára valóság és fikció határainak állandó összemossa. A „Mókusok”, befogadó közegükhöz, az Auróra Közösségi Házhoz hasonlóan, állatjelmezben vonultak fel a taktikai szavazás mellett a Kétfarkú Kutya Párt elosztogatott kampánypénzén²⁴ („tüntess állatul!”).

22 Interneten: <https://www.facebook.com/events/1706288516262857/> (letöltve: 2019. október 28.).

23 Interneten: <http://www.weiterdenken.de/de/2014/10/02/das-paplament-kunst-und-oeffentliche-sphaere> (letöltve: 2019. október 28.).

24 Interneten: <http://ketfarkukutya.com/rosanekateka/> (letöltve: 2019. október 28.).

4. kép. Taktikaiszavazás-kampány



Forrás: demokrata.hu²⁵

5. kép. BékamenetTaktikaiszavazás-kampány



Forrás: „Mókusok” Facebook²⁶

25 https://demokrata.hu/wp-content/uploads/2018/03/dzsumandzsi_beka.jpg (letöltve: 2019. október 28.).

26 https://www.facebook.com/pg/pneumaszo/photos/?tab=album&album_id=1242274839239744&ref=page_internal (letöltve: 2019. október 28.).

6. kép. Szavazófülke-installáció



Forrás: a szerző fotója

Ahogy a 6. ábra szemlélteti, az Aurórában egy szavazófülkét állítottak ki, és ezzel a szemléltetőeszközzel kísérelték meg elmagyarázni, hova kell ikszelni a taktikai szavazás során („listán a szíveddel, egyéniben az eszeddel”), mintha a közönség nem értené a szavazás technikai részleteit, illetve ezzel is megerősítve a politika instrumentális jellegének képzetét, miszerint az pusztán technikai kérdés. A taktikai szavazást már a választások éjszakáján értékelte a kampánypénzt (a „Mókusoknak” is) szétosztó viccpárt elnöke, Kovács Gergő, aki szerint a kormányt nem váltotta le, de szavazatokat szerzett olyan ellenzéki pártoknak, mint a DK, az MSZP vagy a Jobbik.²⁷

Andrew Barry (2001) a demonstrációk genealógiája kapcsán írja le, hogy a *demonstrátor* szó eredetileg a tudományos kísérletek körül segédkezőket jelentette, akik felmutatták az adott kísérlet „igazságát” mind technológiai, mind politikai értelemben. Barry példája egy útépítés elleni tüntetés (Barry 2001: 19–182), mely során a tüntetők az út közösségre gyakorolt jövőbeli hatását mutatták meg mint „igazságot”, ami alatt nem ideológiák hatását vagy adott érdeksérelmeket értettek, hanem ember és táj viszonyának megváltozását. Ezzel tulajdonképpen a jövőre vetített megváltozott életet tették meg a jelen performatív gyakorlatává (Barry 2001: 170–173). Ennek analógiájára a sajtreszelőből készült kesztyűbáb által megtestesített fiktív mókus nem csak demonstratív mutatja fel ön maga számára kreált világának lehetőségeit vagy „igazságait”, hanem hogy – például a magyar választási kontextusban – egyenrangú ellenlábasa lehet a kerület (akkori) kormánypárti polgármesterének, Kocsis Máténak. Egyenesen jövőt formálhat azzal, hogy a való világban valódi szavazatokat gyűjthet, hogy utána a pénzügyi forrást adó viccpárt politikusa károsnak értékelje az egész átmoralizált taktikai (vagyis hatalomtechnikai) manővert, amiben részt vett. Elmosódik jelen

²⁷ „Az egész arra volt jó, hogy azokat a kispártokat, akik az utóbbi években úgy-ahogy meg tudták szervezni magukat és nem voltak teljesen elviselhetetlenek, kiszorították, tönkretették” Interneten: <https://24.hu/belfold/2018/04/09/ketfarku-kutya-gergo-valasztas/> (letöltve: 2019. október 28.).

és jövőbeni lehetőség, fikció és politikai valóság, egészen pontosan a pártpolitika határa, geopolitikai kontextusban a Heinrich Böll Stiftung (2014) szerint pedig már Orbán Viktor rendszerét „rengeti meg” Mókus Maxi, a világ rosszaságán kívül álló hegeliánus széplélek fikciója.

Chantal Mouffe (2013) szerint napjaink nyugati demokráciáiban politika helyett morális konszenzus van. Mouffe koncepciójában aszerint tesz különbséget „politikai” és „társadalmi” között, hogy míg a „társadalmi” az állandósult közösségi gyakorlatok rendje, addig a „politikai” ezen rend megváltoztatásáról szól. Minden rend hatalmi struktúrák rendje, hatalmi relációk kontingenciája, de természetesnek állítja be magát, ami más rendek kizárásával valósul meg. Ami egy adott pillanatban éppen „természetes rendnek” minősül, az egybeforrva a „józan ésszel” csak egy állandósult hegemonia, semmi esetre sem eleve adottan objektív igazság. Ezzel szemben a politika az állandósult rend megváltoztatásának, az ellentéteknek és konfliktusoknak a terepe – de csak a posztpolitika állapota marad, ha elveszik a demokrácia, vagyis a rend konszenzuszos megváltoztatásának lehetősége. Mouffe szerint a politika eltűnéséhez kapcsolható az identitások elszaporodásának jelensége is. Ha a politikai formációk körül nem formálódnak identitások, ha a „mi” vs. „ők” dichotomizáló megkülönböztetés nem működhet politika mentén, akkor a mindenkori identitás vallásos, nemzeti, morális, tehát a politikaitól eltérő alapra fog helyeződni. Ezek a mozgalmárok biopolitikával, sőt pártpolitikával foglalkoznak, de még csak nem is természetből fakadó társadalmi rendnek, hanem egyenesen a természet részeinek állítják be magukat, a tevékenységeiket pedig a „józan észből”, „emberségből” fakadónak, elfedve ezzel társadalmi beágyazottságukat, valamint kifejezetten a politikai szerveződésekkel létrejövő közös hálózatosodást is.

A felvilágosodás korában az észak–dél polarizációt felváltó átmoralizált kelet–nyugati dichotómia, ezen belül Kelet-Európa mint a Nyugatról leválasztott „civilizálatlan” terület (Wolff 1994) képződik le a Heinrich Böll Stiftung Mókus Maxi tevékenységéről hírt adó szövegében. A német tudósítás és a Budapesten történt akciók között többszörös áttétellel fedezhető fel: támogató szervezetek, többnyelvű pályázati anyagok, a résztvevők bevonásának szintjei, különféle nyilvánosságok, nyelvek, mint a német, angol, magyar. Ezzel együtt a „Mókusok” távolságot hidalnak át a hajléktalanok és saját maguk között, miközben a magyarok és a németek közötti „civilizációs” távolságot artikulálják újra. Nem is jelentkezik a magyarok „képviselőre” (a hajléktalan magyarokéra vagy nem magyarokéra igen), nem állítják, hogy bármit reprezentálnának, ami specifikusan magyar, mindenesetre a Fidesz ellenfelei lesznek a kerületben. Nem kell nyíltan „európázni”, vagy ahogy a civilizálgató élcsapatok tenni szokták, a nyugati progressziót invokálni,²⁸ elég, ha feláll a kelet-európai terepen a németül és angolul beszélő, feddhetetlen élcsapat a hajléktalanok polgármestere Mókus Maxi mögött, akinek támogatói köre inkább elkülönöződni kíván a „választóktól”, mintsem azonosulni velük. A jelen írás közvetítette kritikai értelmezés alapján ezen szervezetek azt kommunikálják, hogy noha Orbán Viktort sorozatban háromszor is megválasztották Magyarország miniszterelnökének, de ugróiskolázással, bábozással, jelmezversennyel meg lehet dönteni a rendszerét: a Mókus Maxi által performatívan és médiareprezentációkon keresztül felállított, átmoralizált keretben kijelölődik a magyar nép akaratának, a magyar demokráciának az értéke.

28 Lásd például Böröcz (2006) vagy Melegh (2005) példáját a nyugati progresszióhoz fohászkodó, petíciózó magyar értelmiségről vagy Ferő és Bajusz (2018) leírását a „progresszív” aktivizmusról.

„Mályvák”

Mint ahogy Mókus Maxi sem a hajléktalanság, a nyomor valóságát adja vissza, a Mályvavirág Alapítványnál sem a méhnyakrákszűrés materiális valóságát beszélnek el. A „Mályvák” több technológiát (méhnyakrákszűrés, HPV-oltás, HPV-teszt) is igyekeznek a nagyközönségnek bemutatni, de közben – mint ahogy elemzéséből kiderül – nem csak a vonatkozó tudományos bizonyítékoknak mondanak ellent, de még a saját állításainak is.

A Beszélő Bugyik Bisztró a Mályvavirág Alapítvány eddigi legnagyobb projektje – korábban már rendeztek rajzversenyeket, köztéri festést és közösségi kézimunkázást is. 2018 januárjában a Budapesti Allee bevásárlóközpontban állt fel a Bisztró. Az Allee-ban szó szerint bugyik beszélgettek, vagyis a díszes pavilon alatt asztalok köré rendezett székek háttára beszéd-buborékokban iránymutatásokat adó vagy kérdéseket feltevő papírbugyik (és még egy nőket megszólító férfi alsógatya is) kerültek rögzítésre:

7. kép. Beszélő Bugyik Bisztró



Forrás: Mályvavirág Alapítvány Facebook²⁹

Mint azt a helyszínen elmondták nekem, ahol megfigyelő résztvevőként voltam jelen, maga a kampány a Mályvavirág Alapítvány alapítójának az ötlete volt, amit egy rendezvényszervező cég segített kivitelezni. A Beszélő Bugyik Bisztró, melyet például a Merck vagy a Synlab gyógyszeripari cégek molinói is „díszítettek”, egyszerre promotált HPV-tesztet, citológiai szűrést (köznyelven méhnyakrákszűrés, PAP-teszt) és HPV elleni oltást, mint ahogy egyébként is több betegséggel és a megelőzés több technológiájával foglalkozik a szervezet.

Ezen a ponton külön kitérnék a „Mályvák” mint nem kormányzati szervezet (NGO) tevékenységének biopolitikai aspektusaira mind az esettanulmány, mind az esettanulmánynál át-

29 <https://www.facebook.com/malyvavirag/photos/a.1723220304366905/1723248717697397/?type=3&theater> (letöltve: 2019 október 26.).

fogóbb kontextus szintjén. A „Mályvák” semmiben nem kérdőjelezi meg a nyugati orvoslás autoritását, a tudomány kölcsönözte szakértői legitimációra például szakértők megszólaltatásával is hivatkoznak. Ennek ellenére azonban folyamatosan ellentmondanak a tudományos bizonyítékoknak, tényeknek, és ezzel együtt a saját állításaiknak is, amit a következő példa is jól szemléltet: „Finnországban 1, Magyarországon 400 nő halt meg méhnyakrákban tavaly [2016-ban]” – nyilatkozzák a „Mályvák” az nlcafe.com szalagcímében,³⁰ ami tényyszerűen nem igaz, hiába invokálnák a nyugati jó példát. A WHO rákregisztere szerint³¹ 2013-ban (ami az éppen elérhető legfrissebb adat) 54 haláleset történt Finnországban méhnyakrák miatt, 2012-ben 51, 2011-ben 47, 2010-ben pedig 55.

„Minden leletem negatív volt, mégis rákos voltam” – nyilatkozik a Kiskegyed magazin címlapján a Mályvavirág alapítója.³² „Rajta is múlik” – mondja ennek ellenére egy beszélő bugyi. „Menjen mindenki nőgyógyászhoz, csak öt perc, nincs kifogás!” – mondják felszólító módon a további beszélő bugyik, pedig ahogyan a Mályvavirág is elmondja,³³ a HPV-teszt otthon is elvégezhető.

8. kép. Éves szűrés és ambuláns műtét, a virággal párba állítva



Forrás: Mályvavirág Facebook³⁴

30 Interneten: <https://www.nlcafe.hu/egeszseg/20160126/mehnyakrak-megelozes-szures/> (letöltve: 2019. október 28.).

31 Interneten: <http://www-dep.iarc.fr/WHODb/WHODb.htm> (letöltve: 2019. október 28.).

32 Interneten: <https://www.facebook.com/malyvavirag/photos/a.515330685155879.117040.507065589315722/535999439755670/?type=3&theater> (letöltve: 2019. október 28.).

33 Interneten: <http://malyvavirag.hu/ha-szeretned-megelozni/hpv-teszt/onmintaveteles-hpv-szures> (letöltve: 2019. október 28.).

34 <https://www.facebook.com/malyvavirag/photos/a.515330685155879/1161147573907517/?type=3> (letöltve: 2019. október 26.).

9. kép. Évi tízezer beavatkozás, mint ok a teszt elvégzésére



The image shows a Facebook post from the page 'Mályvavirág'. The post features a landscape background with a cloudy sky and the text 'évente 10.000 beavatkozás méhnyakrákszűrés után'. To the right, there is a text block in Hungarian discussing the importance of cervical cancer screening, mentioning that 10,000 procedures are performed annually in Hungary and that early detection can save lives. The post is dated March 5, 2016, and has 3 likes.

évente 10.000 beavatkozás
méhnyakrákszűrés után

Mályvavirág
Az oldal kedvelése · 2016. március 5. · szerkesztve

Magyarországon évente TÍZEZER NŐNÉL találnak a méhnyakszűrésen olyan elváltozást, amit már érdemes kezelni. Ezek nagy részéből méhnyakrák alakulhatna ki beavatkozás nélkül. A szűrés adta nagy lehetőség, hogy még időben kimutatható a rák előjele, így a betegség kialakulása elkerülhető! Ha az elmúlt 12 hónapban még nem voltál nőgyógyásznál, itt az ideje, hogy bejelentkezz! Fontold meg, hogy a citológia mellett egy HPV tesztet is végeztess a biztosabb eredmény érdekében.

Forrás: Mályvavirág Facebook³⁵

Viszont a HPV-teszt kapcsán leírják, hogy:

A HPV-teszt lehetőséget ad arra, hogy azokra a nőkre több figyelem jusson, akik magas kockázatú HPV-vírussal fertőzöttek. Segít abban is, hogy, kiküszöbölve a magas kockázatú HPV-fertőzést, lecsökkenjen az indokolatlanul magas konizációk száma Magyarországon (~10 000/év).

Ezt az adatot érdemes kontextusba helyezni: az országban évente körülbelül 400 méhnyakrákos halálessettel számolhatunk (WHO 2011, 2012, 2013), az összes rákos halálesset a nők között körülbelül 14 000 fő, míg a férfiak között körülbelül 17 000, az országban az összes halálesset pedig évente 130 000 fő körül van (KSH 2016). 2013-as ÁNTSZ-adatok szerint a citológiai vizsgálaton való részvételi arány (szűrési és diagnosztikai kódon jelentettek) 32% volt. A fentiekből is egyértelmű, hogy sokkal több halálesset lenne, ha mind a tízezer konizációs műtét indokolt lenne, és a Mályvavirág is az indokolatlanul magas számú konizációra hivatkozva reklámozza a HPV-tesztet.

A fent vázolt tendencia nemzetközi adatokkal is egybevág. Amikor a brit méhnyakrákszűrő program hatékonyságát ellenőrizte a Brit Nemzeti Egészségügyi Szolgálat (vagyis a szűrések szolgáltatója), a bristoli térségben 255 000 nő szűrésen való részvételének tanulságait vonták le: egy szűrési ciklusra jutott 15 551 abnormális, valamilyen rendellenességet mutató teszt-eredmény (Raffle et al. 1995). A kutatás megállapítja, hogy a szűrés hatása a halálozási rátára túl alacsony ahhoz, hogy mérni lehessen. A méhnyakrákszűrési program értékelésének fő konklúziója, hogy nem szabad népegészségügyi programot bevezetni klinikai tesztelés nélkül. A bristoli térség (Raffle et al. 2003) kumulatív adatvizsgálata szerint minden valódi rákos esetre 150 abnormális teszt, több mint 80 kivizsgálás, több mint 50 kezelés jut, mivel alacsony prevalenciájú betegség bizonytalan kimenetelű „megelőző állapotait” („pre-cancer”) keresik tökéletlen módszerekkel. Mivel a tesztet nem sztenderdizálták, se nem szenzitív, se nem specifikus, az adott kutatólaboratóriától függően nagy eltérések fedezhetők fel (Pathol 1994; Raffle et al. 1995).

³⁵ <https://www.facebook.com/malyvavirag/photos/a.515330685155879/765534360135509/?type=3&theater> (letöltve: 2019. október 26.).

Egy 97 tanulmányt felölelő szakirodalmi áttekintés (Nanda et al. 2000) főbb megállapításai szerint a méhnyakrákszűrés becsült szenzitivitása (valódi pozitív tesztek aránya) és specifikussága (valódi negatív tesztek aránya) nagyban változik a szóban forgó tanulmányokban, illetve a legtöbb tanulmány becsült értékei sem tekinthetők tárgyilagosnak. A 12 legkevesbé részrehajló értékeket produkáló tanulmány szenzitivitási mutatói is nagyon változók, az értékek 30 és 80% között szóródtak.

A Mályvavirág 70%-os szenzitivitást ír a citológiára a HPV-teszt reklámozása kapcsán.³⁶ Az adatok kontextusa elveszik, és valójában a teszt problémáit megmutató adatok fognak a „Mályvák” szerint okot adni a teszt elvégzésére. Ahelyett, hogy a kockázatkezelés eszközeként ismertetnék – melynek alkalmazása maga is kockázatokkal jár, hiszen amellet, hogy felesleges műtétekhez vezethet, valós eseteket nem mindig fedez fel –, a szűrést a felelősen és helyesen gondolkodó állampolgárok elkerülhetetlen feladataként prezentálják. Különféle médiumok együttes használatával, folyamatosan változó intenzitású médiajelenléttel, mint ahogy az egész éves, online média és nyomtatott sajtó általi „szemléletformálásnak” eufemizált fenyegetőzés után a megjelenés első kontextusa a bevásárlóközpont, azután befogadó térként a pop-up bisztróban a székek a lehetségesen elfoglalható női szubjektumpozíciók, és a bisztró készre fogalmazott, fogyasztható mondatokat kínál, amiket a szakértőkkel, illetve betegségben érintettekkel való közös workshopok során be is lehet vetni. Ezzel együtt az interakciók összessége (a hoszteszek és szakértők segítségével) egy morális értelmezési keretbe ágyazza a kockázatkezelést: az „igényes nő” magától értetődő feladata az önmenedzselés, önregulázás.

10. kép. Installáció a közös fotózkodáshoz a Beszélő Bugyik Bisztróban



Forrás: Mályvavirág Facebook³⁷

36 Forrás: <http://malyvavirag.hu/ha-szeretned-megelőzni/hpv-teszt/hpv-szures> (letöltve: 2019. október 28.).

37 <https://www.facebook.com/malyvavirag/photos/a.1723220304366905/1723246281030974/?type=3&theater> (letöltve: 2019. október 26.).

A „Mályvák” tevékenysége jó eséllyel párhuzamba állítható a Dove-reklámokban megjelenő társadalmi mozgalmak rendszerkonformmá szelídített üzeneteinek szociológiai kritikaival (például Johnston és Taylor 2008). Lehet egy test „nagyobb”, lehet valaki szeplős, meg van adva, hogy milyen regiszteren, milyen variánsokkal lehet valaki „egyéni”, de a határok, a „higiénia” betartása az, ami nem választás kérdése. E liberális szubjektum ideáljaként funkcionáló keretrendszerben felfedezhető a női test kontrolljának, megregulázásának szükségességét hangsúlyozó „racionális” konszenzus.

Margrit Shildrick (1994) a „leaky bodies” (szivárgó test) fogalmat használva fejti ki, miszerint a liberális szubjektumideál emberképe alapvetően férfiakra alapozott, aminek következtében a nők a férfiktól radikálisan eltérően, ezáltal inferior státuszuként konstituálódnak. A női test természetes biológiai folyamatai betegesnek, gyengének, egyenesen morálisan alacsonyabb rendűnek tételeződnek, ha az „ember” a világtól éles határokkal elválasztott, atomizált individuum. A szülő, menstruáló, szoptató női test a „szivárgó test”, mint ahogy egy elromlott csapból szivárog a víz. Shildrick megállapítása, hogy a női test szabályozása, a természetes testi folyamatok vagy egyáltalán a női lét medikalizálása és patologizálása az, amivel a liberális feminista diskurzus nem tud érdemben mit kezdeni, hiszen a liberalizmus világképének alapjait³⁸ rengetné meg. Pateman (1988) is a liberális ontológiából indul ki: a liberális elveken alapuló társadalomszervezésből, a szerinte valójában férfiakra szabott liberális egyenlőség eszméjéből kiindulva elemzi a női test arra való képtelenségét, hogy a liberális keretek között megfogalmazott integritásra és autonómiára tegyen szert. Shildrick és Pateman egymástól függetlenül is arra a következtetésre jutnak, hogy aki nőként szeretne a liberális szubjektum ideáljának megfelelni, annak férfiakra szabott elvárásoknak kell eleget tennie, közben folyamatos harcot folytatva a saját testével. Az igényes nő ebben az esetben az angolszász szakirodalomból jól ismert, a kockázatokat az elvárások szerint kezelő, felelősségteljesen öngondoskodó nő (*responsible women*)³⁹ magyar megfelelője: saját magát kontrollálja, fegyelmezi és menedzseli, ezáltal kívülről érkező, de immár sikeresen internalizált igényeket támasztva önmagával szemben. Önkorlátozása identitásképző mozzanatává válik, elfedve ezzel annak társadalmi vonatkozásait, „természetessé” téve a saját testtel való mindennapi küzdelmet. Hiába lehetne otthon is HPV-tesztet végezni, vagy hiába írja le a Mályvavirág is, hogy aránytalanul sok a konizációs műtét (és ezt ki is mondja a Mályvavirág), nem számítanak sem a tudományos bizonyítékok, sem a nemzetközi policy trendek megfordulása,⁴⁰ vagy akár az alapító személyes tapasztalata a teszt kudarcáról. A Mályvák diskurzusában a test nem szabadulhat fel, a Mályvavirág „józan ész”-konszenzusa a női test elkerülhetetlen megregulázására vonatkozik, ami a mindennapok szintjén normalizálva, sőt morális parancsként jelenik meg a Mályvák diskurzusában és praxisában.

A „Mályvák” világában a nőket szemérmetlenül kísérlik meg bevonni a tudományos eredményekkel korántsem egyértelműen igazolható egészségügyi szűrésekbe, mintha mindenki

38 Liberális szubjektum alatt az atomizált, eredendően versengő, a saját hasznát maximalizálni igyekvő egyént kell érteni.

39 Az angol fogalom nem csak testtel vagy fogyasztással kapcsolatos, mint a magyar „igényes nő”. Például Nicholls (2017) és Stanko (1996) a személyes biztonsággal kapcsolatban használják ezt a fogalmat, az önkorlátozás, az öngondoskodás személyes felelősséggé válását bemutatva.

40 Például <http://www.parliament.uk/business/committees/committees-a-z/commons-select/science-and-technology-committee/news/report-health-screening> (letöltve: 2019. október 28.).

már eleve áldozat lenne – „minden nő Mályvavirág”.⁴¹ A previvors közben valódi jelenséggé nőtte ki magát: olyan túlélőkről (*survivors*) van szó, akik csak a betegség magasabb kockázatát hordozzák magukban (pl. BRCA-gének, Lynch-szindróma). A „previvor” úgy él túl egy betegséget, hogy még nem betegedett meg benne, viszont beavatkozásokon esik át, például BRCA-gének esetében ilyen beavatkozás lehet a mell vagy petefészek eltávolítása. Ennek ellenére például BRCA previvornak lenni más rákrizikót jelent (például mutációtól függően akár 80% is lehet a mellrák esélye, ill. más rákfajtáké is jóval magasabb),⁴² mint nőnek (tehát a „Mályvák” logikája szerint „Mályvavirágnak”, a méhnyakrák által érintettnek) születni. Betegség, identitás, közösség viszonya is más volt korszakunként: a nyolcvanas években a homoszexuális közeg életében az AIDS megjelenésekor valóban közös identitást adott, hogy egymást fertőzték meg, közben marginalizált közösség tagjaiként egymásról gondoskodtak (lásd pl. Watkins-Hayes 2014). Ha viszont minden nő „Mályvavirág”, akkor a méhnyakrák egyébként alacsony kockázati tényezője a nők életének megkerülhetetlen részévé válik (e logika szerint a „női sors” egyenlő a „szenvedéssel” és „gyengeséggel”). Mindez normalizálja az egyébként sok esetben teljességgel felesleges beavatkozásokat, a tízezer műtetre való hivatkozáskor pedig érdemben nem tematizálják a felesleges műtéteket, amik más kontextusban már másfajta teszt elvégzésére adnak okot, és indokolatlanul magas számúként hivatkoznak rájuk. A Mályvák az általuk felvázolt keretrendszerben az elkerülhetetlen bajt előzik meg; ehhez még hozzáadódik az a manipulált diskurzus is, miszerint a „rózsaszín szalag” mozgalom páciensből túlélőt kreáló narratívájában a mellrákot is az élet egy transzformatív, hovatovább normális állomásaként kísérlik meg beállítani, sőt a mellrákról egyenesen élmenyként beszélnek.⁴³

11. kép. Kemoterápiás Lapozó címlapja



Forrás: Mályvavirág Kemoterápiás Lapozó kiadvány⁴⁴

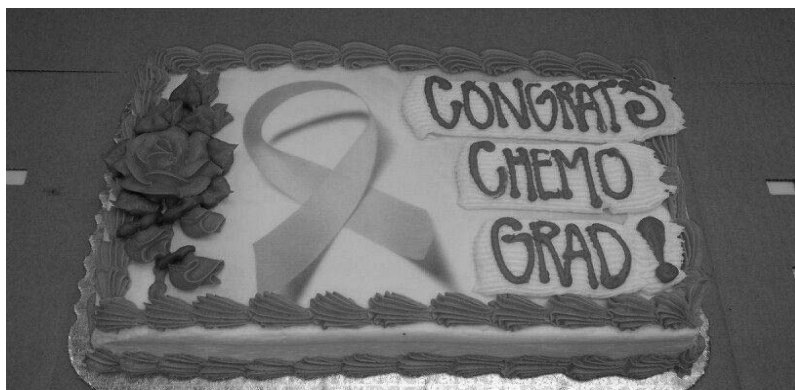
41 Például <https://infostart.hu/életmod/2016/05/09/minden-no-malyvavirag> (letöltve: 2019. október 28.).

42 <https://www.cancer.gov/about-cancer/causes-prevention/genetics/brca-fact-sheet> (letöltve: 2019. október 28.).

43 Például <https://breastcancer-news.com/2017/06/05/breast-cancer-survivors-remembers-joy-of-her-chemo-graduation/> (letöltve: 2019. október 28.).

44 https://issuu.com/malyvaviragok/docs/malyva_kemo_kiadvany_2018jan (letöltve: 2019. október 26.).

12. kép. Kemoterápiás ballagási torta



Forrás: Facebook⁴⁵

A vonatkozó szociológiai szakirodalom kifejti, hogy a kockázatkezelésből kiolvasható állam és egyén viszonya (Rose 1999), illetve a vonatkozó irodalmak a szűrést is a diskurzus és egyén viszonyán keresztül (pl. Armstrong 2007) vagy az öngondoskodás és a moralitás összekapcsolódásának példaként (Howson 1998, 1999; Bush 2000) ragadják meg. A biopolitika pedig pontosan ilyen viszonyokon keresztül működik, ezért szignifikáns a részvétel ezekben a „mozgalmakban” és gyakorlatokban. Nikolas Rose (1999) – a brit miliő kontextusában – egyenesen „aktív állampolgárságról” beszél, vagyis napjainkban az állampolgári lét nem kötelességek teljesítését és jogok gyakorlását jelenti, hanem társadalmilag előírányzott fogyasztást, a „helyes” fogyasztói döntések összességét, a felelősségteljes választásokat, vagyis negatív részvételiséget.⁴⁶

A tízezer műtét apropóján a „Mályvák” a védőoltást is⁴⁷ promotálják. A védőoltásról forgatott kampányvideójukban egy kislánnyal egyenesen azt mondatják, hogy az oltás azért szükséges, hogy később lehessen gyereke. Ezt értelemszerűen soha nem állították a védőoltás jogtulajdonosai, nem létezik meddőség elleni oltás. Emellett a kampányvideóban szó szerint elhangzik a mondat: *„hogyan egy nő nőnek érezze magát és kiteljesedjen, ahhoz az kell, hogy életet adhat”,* miközben a Mályvavirág Alapítvány méhnyakrákosok betegekkkel és olyan túlélők rehabilitációjával is foglalkozik, akik a daganatos megbetegedések szövődményeként gyakran elveszítik méhüket.⁴⁸ A Mályvavirág Alapítvány szótárából idézve:⁴⁹

A méh (uterus) rendeltetése a megtermékenyített pete befogadásában áll, hogy benne a magzat kifejlődjön, majd érettségét elérve megszülessen. A méh egyrészt fellazult nyálkahártyájával és a méhlepény anyai részének alkotása útján táplálja a fejlődő magzatot, másrészt pedig a magzat érettségének elérésekor izomfalának összehúzódásaival biztosítja annak világra jöttét, megszületését.

45 <https://i.pinimg.com/originals/dd/e0/fd/dde0fdc98e09314043a4d511fbc9de81.jpg> (letöltve: 2019. október 26.).

46 Ennek a logikának megfelelően lásd a behavioural economics és a nude policy szerepét a szűrésekben (például Purnell et al. 2015).

47 <http://www.malyvavirag.hu/kik-vagyunk/hirek/vedd-meg-lanyodat-hogy-egyszer-o-is-edesanya-lehessen> (letöltve: 2019. október 28.).

48 <http://www.malyvavirag.hu/ha-nem-sikerult-megelozni/koszontunk> (letöltve: 2019. október 28.).

49 <https://malyvavirag.hu/ha-nem-sikerult-megelozni/szotar> (letöltve: 2019. október 28.).

Arról azonban nem közölnek információkat, hogy méh nélkül milyen biológiai változások mennek végbe a női testben. Valójában a méh funkciója sokkal összetettebb annál, hogy azt pusztán annak magzatkihordó képességére lehessen redukálni: többek között a kismedence vérellátásának szabályozásában, a női orgazmusban, az endokrin rendszer megfelelő működésében is fontos szerepet játszik. A Mályvavirág Alapítványhoz hasonló nem kormányzati szervezetek már figyelembe veszik ezt: az egyesült államokbeli HERS Foundation⁵⁰ például oktatóvideót készít a női anatómiáról, orvosi szakfolyóiratok cikkei teszik közzé és adatokat gyűjt a méheltávolítás szövödményeiről. Már a nagyközönségnek készült orvosi oldalakon is leírják, hogy a méh funkciója összetett,⁵¹ vagy azt, hogy az anyaméh eltávolításának a meddőségen kívül rengeteg más negatív következménye is lehet.⁵² A Mályvavirág Alapítvány egy másik kisfilmjében egy magyar celebritás sugdos oda a Sugarbird márkaboltban ruhát próbáló nőknek hízelgő szavakat: „nagyon szép vagy”, továbbá „remekül áll”, majd kilép a tükör mögül, átad egy-egy virágot az épp ott tartózkodó nőknek; emlékezteti őket arra, hogy a „belső is fontos!”, illetve „nézsd meg a petefészked nőgyógyással!”, miután a kéréstenül megszólított, kioktatással zavarba hozott nők elveszik a virágot és udvariasan bólogatnak. Máshol a Mályvavirág Alapítvány arról ír, hogy a petefészekrákot nem lehet szűrővizsgálattal kimutatni, még diagnosztizálása is nehézségekbe ütközik.⁵³

A kisfilm a határok folyamatos áthágását reprezentálja. A mit sem sejtő alanyokat kémek által használt módszerekhez hasonlóan, tükör mögül megfigyelik. Ezután testetlen, éteri hang szólal meg, akinek „szép vagy”- és „jól áll neked ez a ruha”-típusú mondatai kinyilatkoztatásként hatnak. A megfigyelőkabint a kísérleti tértől elválasztó tükör mögül a kezében virágcsokorral kilépő Kamarás Iván ahhoz a Deleuze (1997) által leírt, mindenhol jelenlévő, a fizikai térben szétszóródott megfigyelésgépezethez hasonlatos, ami a központi megfigyelőt feltételező panopticon utáni hatalom legfőbb sajátossága. A megfigyelő és megfigyelt közötti határok átlépése, a szó szerint vett „bugyikban turkálás” azt az elnyomó diskurzust termeli újra, ami alapján a női test megkérdőjelezhetetlenül „köztulajdon-virággá”⁵⁴ válik. Ennek hátterében a női test medikalizációjának imperatívusza áll, mely a női testbe egyre beljebb hatoló mesternarratívaként az ultrahangvizsgálat megkérdőjelezhetetlen szükségességét beszéli el (lásd pl. „A nőgyógyásznál ultrahanggal nézsd meg a petefészked!” felszólítást). A „megmentő” szerepében tetszelgő tudomány egyre beljebb férkőzik a porózus, tökéletlen, ennél fogva patológikus női testbe, mindemellett általános tendencia, hogy elmosódik a határ test és média között (Zylinska és Kember 2013).

A testi integritás határainak lebontása, a paternalizáló felügyelet normalizálása éppúgy jelen van a filmre vett, előre megrendezett próbafülkés akcióban, mint a Beszélő Bugyik Bisztró során. Ezt a logikát követve a Beszélő Bugyik Bisztróban az eseményért felelős rendezvényszervező cég egyik munkatársa elmondta nekem, hogy *„megtehettük volna azt is, hogy megállítjuk az első harminc nőt, aki itt elsétál, és megkérdezzük, mikor volt utoljára nő-*

50 Interneten: <https://www.hersfoundation.org/> (letöltve: 2019. október 28.).

51 Interneten: például <https://www.news-medical.net/health/What-Does-the-Uterus-Do.aspx> (letöltve: 2019. október 28.).

52 Interneten: <https://www.webmd.com/women/news/20180103/hysterectomy-may-have-long-term-health-risks> (letöltve: 2019. október 28.).

53 Interneten: <http://malyvavirag.hu/a-petefeszekrakrol> (letöltve: 2019. október 28.).

54 Kézenfekvő a hasonlat Kiss László nagy felháborodást kavart virágcsokrával, amelyet az általa évtizedekkel korábban csoportosan megerőszakolt nőnek adott.

gyógyásznál” (sic!). A Beszélő Bugyik Bisztróban eltöltött napom során többször előkerült az egyébként Machiavellinek, a politikai játszmák reneszánsz mesterének tulajdonított „bölcsség”, miszerint „a cél szentesíti az eszközt” (exitus acta probat). A Mályvavirág Alapítvány vélhetően arra gondolt, hogy a méhnyakrákszűrés népszerűsítése megkérdőjelezhetetlenül jó ügy, miközben akaratlanul is azt beszélték el vele, hogy ez nem más, mint (bio) politika és manipuláció.

Ha ki lehet fejteni jelen ügyek komplexitását, ha kiágyazzuk őket átmoralizált fogalmi keretrendszerükből – mint ahogyan a „Mályvánál” a méhnyakrákszűrést az igényes, felelősségteljes nő és a rossz, egészségével nem törődő, tehát alacsonyabb rendű, felelőtlen emberek hamis szembeállításával prezentálják –, akkor egyértelműen megmutatkozik, hogy „a józan paraszti ész” („még idejében el kell kapni a bajt!”, „előzd meg!” stb.) pusztán társadalmi konvenció, vagyis korhoz kötött, kurrens paradigmák mentén létrejött kollektív beidegződések összessége, amit ráadásul tudományosan már régóta meghaladtak. Ezzel egybevág, hogy az egyébként tengerimalacok szaporodási ciklusait kutató zoológus által kifejlesztett méhnyakrákszűrés napjainkban már szintén meghaladott tudományos elképzeléseken alapult, emellett komplex társadalmi, politikai okai vannak, hogy népegészségügyi program lett anélkül, hogy sztenderdizálták volna.⁵⁵

A cukiság mint depolitizáló tényező

Először is szeretnék egy definíciót megfogalmazni a cukiságra. Úgy gondolom, hogy a leginkább kiváltott hatása mentén lehet megragadni a fogalmat: cuki az, ami gyámolításra szoruló és nem fenyegető, tehát ami annyira erősen, érzelmi válaszként, sőt már-már morális parancsként várja el az elfogadó, támogató hozzáállást, hogy kikapcsolja a kritikai ítélőképességet, még mielőtt az működésbe léphetett volna, és ezáltal a szubjektivitás regiszterére tereli a diskurzust. Mint ahogy nem létezik giccs médiareprezentáció nélkül (például önmagában véve egyetlen naplemente vagy virág sem giccses), csak akkor válik valami giccsessé, ha közhelyesen, túlzóan vagy szentimentálisan ábrázolják (Moles 1975; Dorfles 1986). Tehát egy olyan képfenomén, ami a „cukiság” karakterjegyeit hordozza magán, önmagában még nem cuki, hanem a médiareprezentáció teszi azzá. A cukiság tehát előfeltételez egy tartalmilag vagy kontextusában módosított, a tömegmédia által manipulált jeltárgyat.

Mindkét esettanulmányom tárgya első látásra politikamentesnek, „ártatlannak”, „jónak” tűnhet. A Mályvavirág Alapítvány fiktív valóságteremtése a következő mozzanatokat tartalmazza: színvilága a rózsaszín, a „vélt-valós daganatos beteg mint vásárlóerő” fogyasztáshoz igazítása, valamint korunk patriarcho-kapitalizmus sztereotipikus nőképebe tökéletesen illeszkedő igényes, önmagával törődő nő eszménye. Esztétikájában is követi a Komenfranchise, a „rózsaszín szalag” mozgalom brandjét. Minden kiporciózott, befogadható, „kellemes”, már-már steril, nélkülözi a túlzásokat. A Mályvavirág-események hoszteszei mindig rózsaszín ruhát viselnek (például 13. ábra), „stepfordi feleségek” hangulatot varázsolva az eseménynek helyt adó Allee-ba. Ez maga a megszelídített természet, mint ahogy „a természethez tartozó” női test is domesztikálásra szorul.

⁵⁵ Interneten: <https://www.ncbi.nlm.nih.gov/pubmed/11620085> (letöltve: 2019. október 28.).

13. kép. A Mályvavirág téged is vár



Forrás: Mályvavirág Facebook⁵⁶

Mókus Maxit konkrétan egy sajtreszelőből készült kesztyűbáb, illetve egy nagy fabáb jeleníti meg, aminek a szőre emberi haj: a Tolnai Lajos utcai elhagyatott telken, Mókus Maxi bázisán pop-up fodrászat is volt. A Youtube-videókban Mókus Maxi narrátora akcentussal beszél magyarul, mintha csak gyerekeknek mondana mesét.

14. ábra. Mókus Maxi megálljt parancsol



Forrás: Pneuma szöv. Youtube-csatornája, „Az átadások hava”⁵⁷

⁵⁶ <https://www.facebook.com/malyvavirag/photos/a.515330685155879/921841581171452/?type=3&theater> (letöltés: 2019. október 26.).

⁵⁷ <https://www.facebook.com/mokusmaxi/photos/a.465263200243018/501134419989229/?type=3&theater> (letöltve: 2019. október 26.).



Forrás: Pneuma szöv. Youtube-csatornája, „20 Forint Operetta”⁵⁸

A szöveg magyar fordítása: „*Mókus Maxi ágról ágra ugrál, volt egyszer egy otthona, többé már nincs.*”⁵⁹ A „Mályvák” is, a „Mókusok” is rajzversenyeket rendeznek, a „Mókusok” emellett ugróiskolát is, míg a „Mályvák” virágokat kötnek, horgolnak. A „Mályvák” kollektívva terjesztik ki az egzisztenciális érintettséget, mintha a méhnyakrák mindenki ügye lenne, pedig az évi összesen 130 000 főre becsült összes halálesetnek a körülbelül 400 csak nagyon kis százaléka. A „Mókusoknál” társadalmi csoportok találkoznak, a „Mókusok” kifelé orientálódnak, mások – pl. hajléktalanok – keresésére indulnak.

Mindkét csoport tevékenysége (az adott eszközkészlet, médiahasználat) interfész, társadalmi csoportok megkreálása és érintkezési felülete van előmozdítva és leszabályozva, a kis saját világok kiterjesztése, azokba mások beengedése előre megadott, más közegekben széles körben alkalmazott, a mozgalmárok által importált kulturális foratókönyvek (identitáselemek, morális axiómák, cselekvési modellek) szerint.

A „Mályvákat” illetően akár a betegség identitássá tétele, akár a rák rózsaszínítése hosszú múltra visszatekintő stratégiai eszköztárak, amelyeknek a történetét az alábbiakban tekintem át, összefonódva azzal a folyamattal, *ahogyan betegségből identitás lett* (kiemelés a szerzőtől – B. O.). Ennek első példája az AIDS-aktivizmus. Samantha King (2008) leírja, ahogy a „rózsaszín szalag” mozgalma az identitárius AIDS-aktivizmus mintájára tematizálta a mellrákot: a politikai és piaci szereplőkkel, köztük a mammográfia forgalmazóival összefonódott „rózsaszín szalag” mozgalom tünete is, előmozdítója is annak, ahogyan a mellrák a közbeszédben stigmatizált, egyedül elviselendő betegségből olyan járvánnyá transzformálódott, amivel a politikának kellene foglalkoznia. Később a mellrák normalizált, az öszüléshez vagy a menopauzához hasonló élettapasztalat lett, illetve a „tudatosság”, az egyéni cselekvésre buzdító figyelemfelhívás vált a rákmegelőzés domináns narratívájává. Barbara Ehrenreich (2009) *Smile or Die* [Mosolyogj vagy halj meg] című könyvében a mellrák ró-

58 <https://www.youtube.com/watch?v=ahpBvyG7P5Y> (letöltve: 2019. október 26.).

59 A szerző fordítása – B. O.

zsaszínesítése (pinkification), a rákkal kapcsolatos emberi szenvedés, illetve tudományos és politikai ügyek rózsaszín, pozitív érzelmekre rájátszó, az eseményeknek szirupos giccsel való elfedése miatt kritizálja a Koment. A rák hazug, infantilis pinkifikálása – a rózsaszín kemoterápiás egységekkel, a pink KFC-csirkével és más hasonló termékekkel elérve a kívánt hatást – az, ami eltereli a figyelmet arról, ahogy számos kezelés nem hatékony, és számos esetben egyéni döntések (táplálkozás, életvitel) helyett nagyon is környezeti tényezők okozzák a daganatos megbetegedéseket. Közben még a mellrákot is egyenesen adománynak kellene felfogni, egy ilyen ajándéknak pedig örülni illik, tehát nem lehet megélni és kifejezni a betegséggel együtt járó dühöt és kétségbeesést. Közben a „pinkwashing”⁶⁰ kritikái már tudományos fórumokra is eljutnak⁶¹ vagy egyenesen egész kampányok épülnek rájuk.⁶² A magyar civil szférában egyelőre még a „pinkwashing” kritikája gyerekcipőben jár vagy nincs is jelen. Ahogy a Női Érdek ernyőszervezet dokumentumából kiderül, a magyar nőmozgalom stratégiai kérdésnek tekinti a részvétel növelését a rákszűrésen,⁶³ liberális feminista perspektívából legitimálva ezzel a „józan ész” hamis konszenzusát és az egyénre felelősséget áthárító, a figyelemfelhívásra és önmenedzselésre épülő narratívát.

Mókus Maxi cukiságának hátterét az egyik résztvevő magyarázta el: az anarchista mozgalom a black bloc⁶⁴ után új fordulatot vett, cuki jelmezekben – például kiscica vagy nyuszi – mentek tüntetni vagy virágokat adtak a rohamrendőröknek, ezzel elkerülve a súlyosabb túlkapásokat vagy az esetleges megtorlásokat. Mókus Maxit, az elárvult, hajléktalan mókust alkotói egyenesen „az antidiszkriminációs fegyverüknek”⁶⁵ vagy „multifunkcionális óriásmókusnak” ábrázolják.

Egyszerű, barátságos fiktív világok

A szelf kiterjesztése, illetve az egyszerű, kiszámítható világokba történő regresszálódás bonyolult egyensúlya van jelen a fentebb kifejtett és elemzett bio- és kultúrpolitikai gyakorlatokban. A fiktív világokban a biztonság illúziója teremti meg a regresszálódás lehetőségét: kiszámítható, megismerhető, kezelhető világokat hoznak létre, ahol „egy kis jó szándékkal, gondoskodással” „meg lehet előzni a bajt”, vagy ahol akár egy hajléktalan is lehet polgármester. Ezáltal olyan liberális axiómák termelődnek újra, mint hogy a nyilvánosság, a tudomány eleve adottan és minden esetben igazságos és jó dolog; mindehhez csak a részvételt kell biztosítani, így az igazság, vagyis a „progresszió” természetes menete utat fog találni magának.

Érdemes összevetni a két esettanulmányban azt, hogy az egyes szervezetek milyen habitusokat mozgatnak meg. A „Mályvák” az igényesség sztereotipizált változata: a neoliberális szelf, önkontroll, önregulázás, határok betartása, a habos-babosan „nőies”, fordista nőideálra építő rózsaszín világ. Ez a kultivált, leuralt természet. A „Mókusok” nem „igényesek”, sőt az

60 A rózsaszín termékek felhasználása brandépítésre, „progresszív” színben feltüntetve az adott céget, a „feminista” „jó ügygel” azonosítja azt.

61 Interneten: például <https://www.bmj.com/content/351/bmj.h5399> (letöltve: 2019. október 28.).

62 Interneten: például a <http://thinkbeforeyoupink.org/>. (letöltve: 2019. október 28.).

63 Magyar Női Érdekérvényesítő Szövetség: A nőtlen évek ára a nők helyzetének közpolitikai elemzése 1989–2013: 236–239.

64 Fekete ruhás anarchista, aki a tüntetéseken erőszakosan, a fennálló hatalomra nézve destruktív módon lép fel.

65 Interneten: <http://pneumasov.org/hu/aboutus/>, <http://pneumasov.org/hu/mokus-riviera/> <https://www.bmj.com/content/351/bmj.h5399>.

egész tevékenységük „porózus”: a határátlépés az, amire az egész kulturális működésük ki van hegyezve: emberből állat, hajléktalan vagy aktivista, a közös játékban fel kellene oldódnuk ezeknek a társadalmilag normalizált határoknak. Ez a határokkal való infantilis játszódás az, ami kimeríti a „Mókusoknál” a politikai fogalmát. Az aktivizmus itt egy interfész és módszertan is egyben: a kiszámíthatóság érzetével társuló fiktív világok megteremtése, és ezen világok határainak mozgatóásával politikai ügyek liberális konszenzusnak megfelelő morális keretbe való terelése.

Konklúzió

A fentebb ismertetett példák közös jellegzetessége, hogy olyan gyakorlatokkal, médiamegjelenésekkel van dolgunk, melyek politikai követeléseket támasztanak, viszont a jóval nehezebben megfogható pontokon saját magukat és az egész tevékenységüket depolitizálják, miközben transznacionális cselekvők biopolitikai, biohatalmi agendáit viszik keresztül, illetve viszik ki a terepre. Implicit pozíciók vannak performatívva téve: az infantilizálással (imitációs játékok, cselekvések elmutogatása stb.) együtt megteremtik, majd megszólítják saját közönségüket, hogy azután velük kapcsolatba kerüljenek. A „Mókusok” a „szabadság, közösség” letéteményesei, akik játékra invitálnak, a „Mályvák” a jó szándékú, segítséget felajánló női közeg („Minden nő mályvavirág”).

Mindkét esettanulmányom látszólag megkérdőjelezhetetlenül „jó ügyet” tematizál – mintha egy adott problémát kizárólag értékítéletek mentén lehetne körüljárni, teljességgel, szándékoltan figyelmen kívül hagyva ezzel az észérveket –, amiben közmegegyezés, „józan eszen” alapuló konszenzus van érvényben. A „jó ügy” itt a (re)prezentáció és az intervenció legitimációs bázisa is egyben. A „jó ügy”, a „jóság” reprezentációja legitimálja a beavatkozást, a beleszólást, a határok áthágását, de a „jó ügy” egyúttal mentesít is a kritikától, hiszen a személyesség instrumentalizálásán, konkrét személyek bevonódásán keresztül magával a megszemélyesített, testet öltött „jósággal”, a cuki Mókusokkal, Mályvákkal kellene konfrontálódni, akik ezekbe a gyakorlatokba, szubjektumpozíciókba már különféle módon investálódtak, akár érzelmileg, akár munkaerőpiaci, társadalmi pozícióktól kezdve a személyes brandingben vagy a szimbolikus elismerésért folytatott küzdelemben keresztül. Ezzel együtt egyéni, személyes szinten nem éri meg kilépni a konszenzusból: inkább lesz valaki igényes nő, aki racionálisan, felelősen részt vesz méhnyakrákszűréseken, mint a megvezetett fogyasztó vagy egyszerű balek.

Esettanulmányomban a fiktív világokban adva vannak „jó” és „rossz” dolgok, mintha az eredendően adott morális rendet leképező egyszerű matematikai formulákkal le lehetne írni a példákban megteremtett, legalacsonyabb közös nevezők köré szervezett mikrokozmoszokat. Esettanulmányaimban rendre visszaköszön morál és etika (szakmai standardok) fogalmi határainak szándékolt egymásba csúsztatása, ami stíluskérdésekkel keveredik. *Szimbolikus gesztusok szintjén rögzül a politikai cselekvés, a kulturális szféra azonban olyan problémákkal lesz terhelt, melyek megoldására nem rendelkezik kellő eszközökkel, például nem képes hajléktalanokat érdemben ellátni, vagy egyenesen Orbán Viktor ellenfelének lenni.* Ezzel szemben a Mályvavirág Alapítvány szervezte klubdelutánok, festegetések vagy sütizések értelemadó eseményekként tűnnek fel, melyek technológiáit (pl. HPV-szűrés, védőoltás) a piac – inkább fiktív szükségleteket generálva, mintsem valós szükségleteket kielégítve – már célcsoportra szabottan létrehozta.

Mókus Maxi otthonában, az Aurórában a koncerteket és technobulikat látogatókat szavazófülke konfrontálja: a szavazói tippmix ugyanúgy performatív és a bevonásról szól, mint a Mályvavirág Alapítvány rajzversenye vagy kötés-horgolása. A piramisjátékhoz hasonlóan minél felsőbb szinten van valaki beágyazódva, annál többet keres (a gyógyszeripar marketingre tesz szert, a politikai cselekvők pedig támogatottságra). Aki viszont valóban bevonódik a budapesti praxisokon keresztül a posztpolitikai, materiális valóságokat felülíró konszenzusokon alapuló fiktív világok kiterjesztésébe, aki mintegy élő pajzsként védi testével a személyes igazsággá lett „józan ész” konszenzusát, azt szimbolikus elismeréssel jutalmaznak. Nagyon összetett, ahogy a liberális „józan ész” konszenzusos logikája mentén a világ leegyszerűsödik az énközlések, az énkiterjesztés terepévé, ahogy kontingenssé válnak pozíciók, adott ontológiai-episztemológiai konstrukciók testről, társadalom és egyén viszonyáról, (ön) gondoskodásról. A legfontosabb megállapításom, hogy nem nyelvi, „racionális” regiszteren történik a politikai feladatok elvégzésének legnagyobb része: a cselekvésre buzdítás, pozíciók elbeszélése, közösségek alkotása, kizárás, befogadás, megküzdési stratégiák felkínálása, tudásrezsimek újratermelése vagy ideológia morális parancsá tétele és a racionális, tényszerű állítások a Mályvavirág Alapítvány esetében nem is annyira racionálisak vagy tényszerűek, és nem egyszerűen átlátható ok-oksági logika mozgatja őket. Mind a közösségalkotásban, mind az értelemadásban a képpel, részvételiséggel operáló, a diskurzust az érzelmi-érzeti, tapasztalati mező felé terelő média kiemelt szerepet kap; a tömegmédia explicit és implicit módon politikai tartalmakkal tölti fel az általam vizsgált szervezeteket, azáltal, hogy cukiságimázsukkal a politikai mezőn kívüliként pozicionálja a „Mályvák” és a „Mókusok” tevékenységét.

A legalacsonyabb közös nevezőkön alapuló saját, fragmentált valóságokban az érzelmek limitáltak, az „affektusok rezsimje” az, ami mentén a morális pozíciókat kijelölik vagy általuk bármilyen gyakorlat megképződhet: amíg a London Rioters tör-zúz, a Riot Wombles illedelmesen takarít, a Fidesz „rosszaságával” ellentétben a hajléktalan politikus Mókus Maxi ugróiskolázik a tüntetésen. A düh elcsatornázása, megszelídítése, illetve a „Mályvánál” a szorongás, a neurózis és az önmegfigyelés normalizálása, egyenesen felmagasztalása is a politikai cselekvés terepét szűkíti le illetve jelöli ki.

Hivatkozott irodalom

- Armstrong, Natalie (2007): Discourse and the Individual in Cervical Cancer Screening. *Health: An Interdisciplinary Journal* 11(1): 69–85. DOI: <https://doi.org/10.1177/1363459307070804>
- Barry, Andrew (2001): *Political Machines: Governing a Technological Society*. London: Athlone Press.
- Bauman, Zygmunt (2015): The London Riots – On Consumerism Coming Home To Roost. Social Europe. *Socialeurope.eu*. Interneten: <https://www.socialeurope.eu/the-london-riots-on-consumerism-coming-home-to-roost> (letöltve: 2019. október 28.).
- Böröcz, József (2006): Goodness Is Elsewhere: The Rule of European Difference. *Comparative Studies in Society and History* 48(1): 116–132. DOI: <https://doi.org/10.1017/S0010417506000053>
- Bush, Judith (2000): „It’s just Part of Being a Woman”: Cervical Screening, the Body and Femininity. *Social Science & Medicine* 50(3): 429–444. DOI: [https://doi.org/10.1016/S0277-9536\(99\)00316-0](https://doi.org/10.1016/S0277-9536(99)00316-0)
- Dorfles, Gillo (1986): *A giccs. A rossz ízlés antológiája. Hermann Broch és Clement Greenberg tanulmányával*. Budapest: Gondolat.
- Deleuze, Gilles (1997 [1990]): Utóirat az ellenőrzés társadalmához. In *Buldózer. Médiaelméleti antológia*. Sugár János (szerk.). Budapest: Média Research Alapítvány. Interneten: <http://mek.oszk.hu/00100/00140/html/01.htm#cim2>

- Ehrenreich, Barbara (2010): *Smile or Die: How Positive Thinking Fooled America and the World*. London: Granta.
- Ferő Dalma és Bajusz Orsolya (2018): Progressivist Gender-Based Activism as a Means of Social Antagonism in Hungary through two Case Studies. *Sociologija* 60(1): 177–193. DOI: <https://doi.org/10.2298/SOC1801177F>
- Howson, Alexandra (1999): Cervical Screening, Compliance and Moral Obligation. *Sociology of Health and Illness* 21(4): 401–425. DOI: <https://doi.org/10.1111/1467-9566.00164>
- Howson, Alexandra (1998): Embodied Obligation: The Female Body and Health Surveillance. In *The Body in Everyday Life*. Sarah Nettleton és Jonathan Watson (szerk.). London: Routledge, 218–241.
- Johnston, Josée és Judith Taylor (2008): Feminist Consumerism and Fat Activists: A Comparative Study of Grass-roots Activism and the Dove Real Beauty Campaign. *Signs* 33(4): 941–966. DOI: <https://doi.org/10.1086/528849>
- Kerényi, Szabina (2016): Mozgalmi ciklusok és az alulról szerveződő mozgalmak strukturális csapdái. In *A civilek hatalma*. Antal Attila (szerk.). Budapest: Noran Libro, 85–102.
- King, Samantha (2008): *Pink Ribbons, Inc.: Breast Cancer and the Politics of Philanthropy*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Melucci, Albaerto (1996). Youth, time and social movements. *YOUNG* 4(2): 3–14. DOI: <https://doi.org/10.1177/110330889600400202>
- Melegh, Attila (2006): *On the East-West Slope*. Budapest: Central European University Press.
- Moles, Abraham (1975): *Giccs, a boldogság művészete*. Budapest: Gondolat.
- Mouffe, Chantal (2013): *Agonistics: Thinking the World Politically*. London: Verso.
- Murdock, Donna F. (2003): Neoliberalism, Gender, and Development: Institutionalizing „Post-feminism” in Mendellin, Columbia. *Women's Studies Quarterly* 31(3–4): 129–53.
- Nanda, Kavita et al. (2000): Accuracy of the Papanicolaou Test in Screening for and Follow-up of Cervical Cytologic Abnormalities: A Systematic Review. *Annals of Internal Medicine* 132(10): 810–819. DOI: <https://doi.org/10.7326/0003-4819-132-10-200005160-00009>
- Nicholls, Emily (2017): „Dulling it down a bit”: Managing Visibility, Sexualities and Risk in the Night Time Economy in Newcastle, UK. *Gender, Place & Culture* 24(2): 260–273. DOI: <https://doi.org/10.1080/0966369X.2017.1298575>
- Pathol, C. Lin (1994): Borderline Nuclear Changes in Cervical Smears: Guidelines on Their Recognition and Management. *Journal of Clinical Pathology* 47(6): 481–492. DOI: <https://doi.org/10.1136/jcp.47.6.481>
- Polletta, Francesca és James M. Jasper (2001): Collective Identity and Social Movements. *Annual Review of Sociology* 27(1): 283–305. DOI: <https://doi.org/10.1146/annurev.soc.27.1.283>
- Power, Nina (2011): There Is A Context to London's Riots That Can't Be Ignored. *The Guardian*. Interneten: <https://www.theguardian.com/commentisfree/2011/aug/08/context-london-riots> (letöltve: 2019. október 28.).
- Rabinow, Paul és Nikolas Rose (2006): Biopower Today. *BioSocieties* 1(2): 195–217. DOI: <https://doi.org/10.1017/s1745855206040014>
- Pateman, Carole (1988): *The Sexual Contract*. Stanford: Stanford University Press.
- Purnell, Jason Q. et al. (2015): Behavioral Economics: „Nudging” Underserved Populations to Be Screened for Cancer. *Preventing Chronic Disease* 12(06): 140346. DOI: <https://doi.org/10.5888/pcd12.140346>
- Raffle Angela E. et al. (2003): Outcomes of Screening to Prevent Cancer: Analysis of Cumulative Incidence of Cervical Abnormality and Modelling of Cases and Deaths Prevented. *BMJ* 327(7410): 325.
- Raffle, Angela E. et al. (1995): Detection Rates For Abnormal Cervical Smears: What Are We Screening For? *The Lancet* 345(8963): 1469–73. DOI: <https://doi.org/10.5555/uri:pii:S0140673695910360>
- Shildrick, Margrit (2015): *Leaky Bodies and Boundaries: Feminism, Postmodernism and (Bio)ethics*. New York: Psychology Press.
- Stanko, Elizabeth A. (1996): Warnings to Women: Police Advice and Women's Safety in Britain. *Violence Against Women* 2(1): 5–24. DOI: <https://doi.org/10.1177/1077801296002001002>
- Stubbs, David (2003): Autechre. The Futurologists. *The Wire* (230): 28–33. Interneten: <http://www.deelan.com/music/autechre/wire-230.htm> (letöltve: 2008. július 12.).
- Watkins-Hayes, Celeste (2014): Intersectionality and the Sociology of HIV/AIDS: Past, Present, and Future Research Directions. *Annual Review of Sociology* 40(1): 431–57. DOI: <https://doi.org/10.1146/annurev-soc-071312-145621>
- Winlow, Simon és Steve Hall (2014): Rethinking Social Exclusion: The End of the Social? *The British Journal of Criminology* 54(3): 490–493. DOI: <https://doi.org/10.1093/bjc/azu003>
- Whyman, Tom (2014): Cupcake Fascism: Gentrification, Infantilisation and Cake. *Criticallegalthinking.com*. Interneten: <http://criticallegalthinking.com/2014/04/04/cupcake-fascism-gentrification-infantilisation-cake/> (letöltve: 2019. október 28.).

Wolff, Larry (1994): *Inventing Eastern Europe: The Map of Civilization on the Mind of the Enlightenment*. Stanford: Stanford University Press.
Zylinska, Joanna és Sarah Kember (2012): *Life after New Media: Mediation as a Vital Process*. Cambridge, Massachusetts: MIT Press.

Internetes források

„Mókusok”

<http://pneumaszo.org/aboutus/>
<http://pneumaszo.org/monika-balint-pneuma-szo.org-street-theatre/>
<http://pneumaszo.org/hu/mokus-maxi-mayor/>
<http://pneumaszo.org/mokus-maxi-a-tolnai-lajos-utcaban/>
<http://pneumaszo.org/mokus-riviera/>
<http://pneumaszo.org/works>
<https://norvegivilap.hu/hu/tamogatott/12175>
<https://www.facebook.com/events/1706288516262857/>
<http://www.weiterdenken.de/de/2014/10/02/das-papament-kunst-und-oeffentliche-sphaere>
<http://www.kozeletiskolaja.hu/post/proaktiv-hanuka-es-hajlektalansag-2>

„Mályvák”

<http://malyvavirag.hu/ha-szeretned-megelőzni/hpv-teszt/onmintaveteles-hpv-szures>
<http://malyvavirag.hu/ha-szeretned-megelőzni/hpv-teszt/hpv-szures>
<http://www.malyvavirag.hu/ha-nem-sikerult-megelőzni/koszontunk>
<http://malyvavirag.hu/a-petefeszekrakrol>
<http://www.malyvavirag.hu/kik-vagyunk/hirek/vedd-meg-lanyodat-hogy-egyszer-o-is-edesanya-lehessen>
<https://www.youtube.com/watch?v=m82hzXCWtFs>
<https://malyvavirag.hu/palyazatok/efop-122-15-2016-00251-ifjúsági-programok-tamogatása-korostarcsán-es-környéken>
<https://malyvavirag.hu/kik-vagyunk/malyvavirag-pontok>
<https://malyvavirag.hu/kik-vagyunk/hirek/orszagszerte-programok-az-europai-mehnyakrak-megelőzési-heten>
<https://malyvavirag.hu/tamogatas/partnereink>

Adatok

<http://www-dep.iarc.fr/WHOdb/WHOdb.htm>
<https://www.ksh.hu/docs/hun/xftp/idoszaki/mo/mo2016.pdf>
<http://www.parliament.uk/business/committees/committees-a-z/commons-select/science-and-technology-committee/news/report-health-screening/>
<http://mek.oszk.hu/14900/14936/14936.pdf>

Bajusz Orsolya

Doktorjelölt, Budapesti Corvinus Egyetem, Szociológia Doktori Iskola (Budapest)

Jelen publikáció az Európai Unió, Magyarország és az Európai Szociális Alap társfinanszírozása által biztosított forrásból az EFOP-3.6.3-VEKOP-16-2017-00007 azonosítószámú „Tehetségből fiatal kutató- A kutatói életpályát támogató tevékenységek a felsőoktatásban” című projekt keretében jött létre.

I Just Called to Say I Love You

Reakciók a 110-es lapszámban megjelent cikkünkre

A black and white poster for a 'Drive In Movie Night'. At the top, the word 'DRIVE IN' is written in large, block letters, each inside its own square sign. Below this, a banner reads 'Movie Night' in a cursive font. To the right of the banner, the City of Hartsville South Carolina logo is visible. Below the banner, a large sign displays the event details: 'SATURDAY, SEPTEMBER 16, 2017', '8:00 PM', 'Gates Open @ 6:00 PM', 'BYERLY PARK', and '1109 14TH STREET'. To the right of this sign, the price '\$10 per car' is listed. In the bottom left corner, there is an illustration of a classic convertible car. At the bottom center, the text 'featuring Dirty Dancing' is written, with 'Dirty Dancing' in a large, stylized cursive font. At the very bottom, it says 'Food & Beverage Vendors — Dance Lessons Beginning at 7:00 PM'.

CITY OF HARTSVILLE
SOUTH CAROLINA

DRIVE IN

Movie Night

\$10
per car

**SATURDAY,
SEPTEMBER 16, 2017**

8:00 PM

Gates Open @ 6:00 PM

BYERLY PARK

1109 14TH STREET

featuring
Dirty Dancing

Food & Beverage Vendors — Dance Lessons Beginning at 7:00 PM

Dupcsik Csaba

„A boldogságtól ordítani tudnék”¹

Fáber Ágoston: Az autotelikus párkapcsolat és a gyerekvállalás mint „metaprojekt” című tanulmányáról

Absztrakt: A vitacikk szerzője Fáber Ágoston címben utalt tanulmányát próbálja kritizálni. Érvelésének legfontosabb elemei a következők: 1) Vitatható, ahogy Fáber a premodernitás és a késő modernitás ideáltípusait megalkotja, egy köztes, sajátos karakterrel nem rendelkező átmeneti periódusként kezelve az első (klasszikus) modernitást. Mi több, a „neoliberális (kapitalista)” jelzővel illeti azt a társadalmi rendet, amely „meghatározó” hatást gyakorol az általa elemzett családsszerkezetekre, ami a szerző véleménye szerint illegitim egy ilyen hosszú korszak egészére nézve. 2) Nem szerencsés a cikk családtipológiája sem. Fáber csak két típust említ: a „tartósságra orientált teleologikus” házasságokat, amelyek a premodern, és a „boldogságra orientált autotelikus” párkapcsolatokat/házasságokat, amelyek a késő modern társadalmakat jellemzik. Mindazonáltal a késő modern „autotelikus” családok is teleologikussá tudnak válni az első gyerek születésével. 3) Az „ontológiai forradalom” és az „episztemológiai ellenforradalom” megkülönböztetése túl normatív és elméletileg túlságosan leegyszerűsítő. Kétséges az az implikáció, amely szerint bármilyen erőfeszítés egy konkrét család belső feszültségeinek kezelésére „ellenforradalmi”-nak minősül, miközben minden (radikális) társadalomkritikáról el kell fogadnunk, hogy „a világ jobbítása” irányába hat. 4) Fáber társadalomtörténeti érvei nem támasztják alá kellőképpen az elméleti gondolatmenetét.

Kulcsszavak: Fáber Ágoston, családfelfogás, modernitás, ontológiai forradalom, episztemológiai ellenforradalom

1 Szenes Iván (szöveg) és Dobos Attila (zene): „A boldogságtól ordítani tudnék”. Az 1968-as Táncdalfesztivál egyik, az akkori felnőtt generációkban legendássá vált dala, Dobos Attila előadásában. Lásd: https://www.youtube.com/watch?v=w_G1XJILGII

Fáber Ágoston (2019) *hosszú tanulmányának* egyrészt a terjedelme (több mint 3,5 szerzői ív, mintegy 145 ezer leütés) vet fel dilemmákat jelen írás számára: egy-két fontosabb szál kiemelése és kritizálása „kötekedés” benyomását keltheti,² valamennyi fontosabb szál alapos elemzése viszont egy hasonló terjedelmű cikket eredményezne, ami életszerűtlen. Másrészt egy szakmai-etikai dilemma is felmerült: e sorok szerzője a család/gender témában elsősorban az általa familizmusnak nevezett irányzattal vitatkozott,³ s mivel alapelvnek tartja, hogy „*ha provokáció, akkor gondosan egyszerre több irányba!*”, ezért kifejezetten örült, amikor egy markánsan nem-familista álláspont rajzolódott ki előtte. Az viszont, hogy *mennyire* kritikus lesz, számára is csak cikke fogalmazásának megkezdése után derült ki.

Egyes számra váltva: élő kövületként tényleg hiszek abban, hogy *ez csak szakmai kritika, nem személyes(kedő) támadás...* de Magyarországon élek, 2019-ben, tehát nincsenek illúzióim. Ha az olvasó esetleg furcsa zörejt vizionál olvasás közben, akkor az a recenzens lába alatti vékony jég ropogása lesz.

Familista kollégáinkkal (és közgondolkodással) szemben Fáber nem esszencializálja (lásd Dupcsik 2016) a családot, tehát *nem* férfi és nő (és gyerekeik) egészen a biológiai szintig nyúló egymásrautaltságán, s egyszersmind a szereteten alapuló „természetes” közösségeként fogja fel, amely lényegét tekintve az őskortól napjainkig ugyanolyan, s amelyet „a társadalom”, főleg ez az „értékvesztett” modern társadalom csak rombolni képes. Fáber felfogásában – és a recenzens e pontig csak helyeselni tud – a társadalmi „meghatározottság”, pontosabban, az erős társadalmi befolyás *nem „csak”* a család szerkezetére, a belső/külső munkamegosztás szabályaira vagy hatalmi viszonyaira gyakorol (tipikusan erős) hatást, hanem azokra a kategóriákra is, amellyekkel a cselekvők megragadni próbálják saját (családi) életüket, társadalmi nemüket (*gender*), családtagjaikhoz való viszonyulásuk tartalmát, érzelmeiket. Sőt: magukat az érzelmeiket is.

Fáber szerint e társadalmi befolyásolást „a modernizáció” folyamata mentén kijelölhető alkategóriák – premodern, klasszikus modern,⁴ késő modern – segítségével tipizálhatjuk, bár jóval kevésbé hatékonyan korszakolhatjuk. E területen belül ugyanis a késő modern átmenet kezdete után több mint fél évszázaddal is számos premodern, klasszikus és késő modern fejlemény keveredik egymással. A szerző ideáltípusokat alkot, bevallottan a premodern és a késő modern típusokra koncentrálva, mintegy „átmeneti” típusként kezelve a klasszikus modernt.⁵

S itt máris egy lényegi problémához jutunk el: a fenti hármas megkülönböztetésben implikált társadalmi evolúció, vagy, óvatosabban, társadalmi változás igényel alacsonyabb elvonatkoztatási szinten megfogalmazott érveket és adatokat is? Magyarán: szükséges és/vagy kifizetődő (az e ponton még nem teljesen kibontott) elméleti tézisek számára *társadalomtörténeti alátámasztást* nyújtani? A szociológiatörténetre (és jó néhány kortárs kolléga gyakorlatára) sandítva hajlanánk arra a válaszra, hogy „*nem okvetlenül...*”, de a család témája talán a kivételek közé tartozik. Goldthorpe fogalmaz így társadalomtörténeti munkájának (1987)

2 Ez nem „csak” etikai szempontból problematikus, hanem a vita elsekélyesítéséhez is hozzájárulhat: a kritizált szerző könnyen figyelmen kívül hagyhatja a kritika lényegi elemeit, ha annak egy önmagában nem fontos, de esetleg szerencsétlenül megfogalmazott, nem kellőképpen megalapozott, vagy egyszerűen túlhangsúlyozott mellékszálát emeli ki.

3 Lásd később, illetve Dupcsik és Tóth 2008; Dupcsik 2012.

4 A szerző nem ezt a kifejezést használja, én próbálom így megragadni a *már modern, de még nem késő modern* kategóriáját.

5 Ezt a gondolatot lásd később részletesebben.

első mondataiban: szinte mindenki élt, él vagy élni fog családban, mindenki számos (nem mindig tudatosított) tudáselemet, normát, attitűdöt, tapasztalatot, erős érzelmi töltettel bíró emléket, stb. tett magáévá, amelyek szervesen beágyazódtak tudáskészlete – sőt élete – egésszébe. Nem csoda, állítja, hogy „*a társadalmi élet valamennyi területe közül, amellyel a szociológusok foglalkozhatnak, a családot a legnehezebb tanulmányozni*” (Goldthorpe 1987: 1).

Csapdahelyzet:

- *ha* a szociológus elemzése túlságosan elvont, túl elméleti, annak kapcsolata a hétköznapi élet tudáseggyütteseivel vagy akár a szociológia „empirikus”, középszintű elemzéseivel nem látható, akkor az legfeljebb az elméletészek roppant szűk szubkultúrája számára⁶ válik egyáltalán fogyaszthatóvá.
- Ha viszont a szociológus elemzése „lenyűlik” a társadalomtörténet szintjére, egy szerre számos ponton válik vitathatóvá. Semmiképpen sem akarom megbántani a szerzőt, különösen egy ilyen inspiráló tanulmány kapcsán, de végigolvasva nagyon nyilvánvaló, hogy *nem* társadalomtörténész.
- Ha viszont a recenzens belemegy a társadalomtörténeti kép kritikájába, akkor nagyon könnyen az első bekezdésben emlegetett „kötekedés” látszatát keltheti, magyaráz, mintha a *reviewer* nem tudna mit kezdeni a szerző lényegi mondandójával, ezért kapaszkodik másodlagos jelentőségű részletekbe. Egy dehonesztálónak éppen nem tekinthető példával élve: Max Weber klasszikusa (1982) társadalomtörténeti szempontból darabokra szedhető ugyan, elméleti gondolatmenete azonban arról, hogyan járulnak hozzá tisztán vallási eszmerendszerek (jelen esetben a protestantizmus) egy sajátos életmód és habitus kialakulásához a mikroszinten – amely aztán, nem szándékolt következményként, döntő hatást gyakorol bizonyos makroszintű társadalmi/gazdasági változásokra (jelen esetben a kapitalizmus kialakulására) –, máig példaértékű.

Éppen ezért a következő megoldást választottam: a továbbiakban folytatom Fáber központi tézisének a tárgyalását, míg társadalomtörténeti érveinek kritikáját az írás végén található Függelékbe illeszttem.

Fáber, helyeselhető módon, abból indul ki, hogy a premodern korban a szokásjog és az erős társadalmi kontroll határozta meg, hogyan kell viselkedni, viszonyulni, *érezni* a családon belül (is). Ez a társadalmi ellenőrzés olyan mértékben beépült, hogy jelentős részben ellenőrzés volt is eltűnt az egyének számára, akik magától értetődőnek tekintett, „*az emberi természetből*” levezetett „*természetes*” megnyilvánulásokat láttak a családban (is).⁷ Ennek hatását erősítette a szabályozás egy nagyon is erős eleme, a válás tilalma (majd egyes országok egyes korszakában engedélyezett, de rendkívül ritka volta [Phillips 2004]), illetve a demográfiai viszonyok, aminek következtében egy átlagos házasság mindössze tíz-egynéhány évre számíthatott.⁸

6 Az elvont szociológiai „nagy elméleteknek” egyszerre a hátránya és az előnye, hogy „*kicsi az átjárás*” (Némédi 2008: 35) a középszintű elméletek és az empirikus szint irányába. Vagy, még erősebben: „*a sikeres mezoszintű kutatás és az úgynevezett elméleti tevékenység között elég nagy mértékű a szakadás*” (Némédi 2008: 28).

7 E „prereflexív” viszonyulások iránt érzett nosztalgia a mindenkori konzervatív ideológiák alapzata – miközben, paradox módon, minden ideológia lényegénél fogva reflexív eszmerendszer.

8 „*Túlzás (a little overstatement) lenne azt állítani*”, hogy régen a házasságok olyan rövidek voltak – véli Roderick Phillips, s rögtön két „*bizonyítékot (evidences)*” hoz: Svédországban a 18. században az átlagos paraszti házasság akár 12–15 évig, míg Angliában az ipari forradalom idején átlagban 20 évig is tarthatott (Phillips 2004:162–163).

A paradigmaticus premodern házasság Fáber szerint „tartósságra orientált teleologikus házasság” volt (Fáber 2019: 97, 101, 104, stb.). Miután teret nyert a szerelemideológia, illetve, miután javultak a halandósági kilátások, mint egy alkalommal a fejezetcímbe is megfogalmazza, ez lett a legfontosabb folyamat: „Az együttélés kereteinek átalakulása – a tartósságra orientált teleologikus házasságtól a boldogságra orientált autotelikus párkapcsolatig” (Fáber 2019: 97) a premoderntől a késő modernig ívelő fejlődés során. A házasságok pedig e fejlemények következtében növekvő mértékben instabilakká váltak (pl. Fáber 2019: 97–98).

Korántsem melleleg 1. Talán érdemes lett volna Európán kívülre kitekinteni, és nem csak a korrektség szempontjai miatt. Emiko Ochiai (1996) hívja fel a figyelmet arra, hogy a házasságok instabilitása Nagy-Britanniában hasonló volt a 19. és a 20. században, ugyanis, amennyit „nyert” az intézmény a demográfiai viszonyok javulásával, annyit „veszített” a válási mutatók romlásával. Japánban azonban *tradicionálisan magas válási mutató* létezett, ezért a 18–19. században itt a házasságok átlagosan lényegesen hamarabb szűntek meg, mint Nagy-Britanniában (Ochiai 1996: 178, Fig. 10.5.). Japánban a 20. század középső évtizedei *nagyobb stabilitást hoztak* a házasságok terén, a válások aránya ekkor csökkent egy történelmi minimumra, csak 1985-re emelkedett ismét az 1899-es szintre (Ochiai 1996: 178, Fig. 10.6.). Hasonlóképp: néhány kelet-ázsiai *muszlim* országban a *tradicionálisan magas válási mutató* csökkent, néha nyolcadára-tizedére a második világháború után (Therborn 2014: 190).

Korántsem melleleg 2. A válások számának/arányának alakulása, például a fentiek miatt, rossz mutató a házasságok instabilitásának megragadására. Még rosszabb mutató az egyszemélyes háztartások aránya, még akkor is, ha Fáber itt Ulrich Beck és felesége könyvére tud hivatkozni: „(Beck és Beck-Gernsheim 1995: 9, 15)” (lásd Fáber 2019: 98). A második hivatkozást követő oldalon ugyanis Beckék elismerik: ennek mintegy felét a házastársukat túlélő idősek, főleg nők alkotják (Beck és Beck-Gernsheim 1995: 16). Mindezen túl, az például, hogy a fiatalok mekkora hányada él szingliként s mekkora például a szüleivel vagy egyik szülővel, nem pusztán az értékrend⁹ következménye, hanem az anyagi jólét és a kulturális hagyományok regionális/nemzeti téren változó kombinációjának eredője. Az EU (még) 28 tagállamában a 16–29 éves nők átlagosan 62,9%-a, a hasonló korú férfiak 73,3%-a él a szüleivel vagy egyik szülővel.¹⁰ Ha nagyság szerinti sorrendbe állítjuk, akkor Németország a 20. ezen a listán, utána Ausztrián és Svájcön kívül a szűkebben vett Nyugat-Európa és Észak-Európa államai következnek.¹¹ Egyébként a Fáber által hivatkozott első szöveghelyen Beckék a Németországon belüli, nem jelentéktelen regionális különbségekre hivatkoznak az egyszemélyes háztartások aránya terén (Beck és Beck-Gernsheim 1995: 9).

Korántsem melleleg 3. Érdemes rekonstruálni azt a gondolatmenetet, amelybe az előző bekezdésben említett téma illeszkedik. „Mindemellett, mintha a párkapcsolat maga is egyszerű áru (commodity) volna” – kezdődik a bekezdés, mivel „Az elmúlt évtizedekben a párkapcsolati ciklusok is rövidebbé kezdtek...” – igen, a Fábernél nem létező *klasszikus modern periódushoz képest*, amelynek tulajdonságait a familisták, és ezek szerint nem csak ők, hajlamosak visszavetíteni a valóban *tradicionális korra*. Utóbbihoz képest ugyanis a párkapcsolatok cik-

9 A több mint 18 ezres szavas írásban egyetlen alkalommal sem szerepel az „értékrend”, és az „érték” is csak egyszer, felsorolás részeként. Sajnálom, ha rossz hírt kell közölnöm, de a *mainstream* szociológus olvasók túlnyomó többsége úgy fogja értelmezni a cikket, hogy „Fáber szerint az értékrend változása és a modern kapitalizmus tehet a házasságok instabilitásáról” (a kapitalizmusmotívumról lásd később).

10 Mivel a briteknél is átlag alatti, elképzelhető, hogy az uniós átlag 2020-ban nőni fog.

11 Adatok forrása: Eurostat.

lusa nem rövidült érdemben – csak éppen halál helyett tipikusan szétválással bomlik fel, ami önmagában talán nem annyira rossz hír. Ezt követi a hivatkozás az egyfős háztartások már említett terjedésére, végül a következő általánosítás zárja a bekezdést: „Úgy tűnik, a beépített elavulás [kiemelés az eredetiben – D. Cs.] (*built-in obsolescence*) nemcsak a nagyiparilag előállított tömegtermékeket, de az intézményes – és amint majd látni fogjuk, az intézményen kívüli – párkapcsolatokat is sújtja” (Fáber 2019: 98). Sajnálom, de nekem nem „úgy tűnik”.

Még érdekesebb azonban az „intézményen kívüli [kiemelés tőlem – D. Cs.]” kitétel, szerencsére az „amint majd látni fogjuk” kitétellel. Bár a következő bekezdésben „a középkori francia család” összetételéről van szó, Csíkszentmihályi Mihály pszichológus *Flow*-könyvéből (2010) idézve. Majd még mindig ugyanezen az oldalon (Fáber 2019: 98) olvashatjuk a következő bekezdést, amely 123 szóból áll, s e terjedelem 10,5%-át az „intézmény” (6), a „házasság” (5), illetve a „család” (2) kifejezések teszik ki. S még mindig ugyanazon oldal alján, igaz, egy az idézetek feletti szövegrészből hivatkozva, olvasható a 3. lábjegyzet: „Magyarországon csak 1990 és 2016 között a házasságon kívüli élettársi közösségben élők száma 251 000-ről 1 087 000-re emelkedett, vagyis megnégyszereződött(!) (forrás: http://www.ksh.hu/sajtoszoba_kozlemenyek_tajekoztatok_2018_02_14)” (Fáber 2019: 98).

Mivel más, erre tett utalás nincs a szövegben, csak arra tudok gondolni, hogy a szerző a jelenleg házasságon kívül együtt élő több mint egymillió embert aposztrofálja „intézményen kívülinek.” Bocsnát, de ez az (elavult) jogtudomány vagy (bizonyos) politikusok megközelítésének tűnik, nem szociológiai definíciónak.¹²

Apropó, az élettársak 1,5%-a – mintegy 16,7 ezer ember – elvileg házasságban él (KSH 2017: 15), igaz, nem a szociológiai értelemben vett tényleges élettársával – ők „intézményen belülieknek” számítanak?

Korábban erős állításnak vagy félreértelmezésnek tűnhetett, amikor úgy fogalmaztam, hogy Fáber pusztán egy átmeneti kornak tekinti az általam „klasszikusnak” nevezett modernitást a premodern kor és a késő modernitás között.¹³ Ez kiderül a cikk egyetlen, nem számozott táblázatából, amely 7 sorban hasonlítja össze a „PREMODERNITÁS” és a „KÉSŐ MODER-

12 Alig van tanév, amikor ne találkozónék valamely szakdolgozatban az Andorka-féle definícióval: „Családnak nevezzük a szociológiában az olyan együtt élő kiscsoportot, amelynek tagjait vagy házassági kapcsolat, vagy leszármazás, más szóval vérségi (kivételes esetben örökbefogadási) kapcsolatot köti össze” (1997: 353). A diákok sajnálatosan ritkán lapoznak tovább, pedig Andorka a következő megjegyzést veti oda a házasságkötésnek nevezett „jogi cselekmény” kapcsán: „Szociológiai értelemben házasságnak lehet mondani az említett jogi cselekmény nélküli tartós családi együttélést is. Ezt szokás élettársi kapcsolatnak is nevezni” (Andorka 1997: 354).

13 A pontos korszakolásra pedig kísérletet sem téve. „Premodern” és „késő modern” a tanulmányban csupán ideáltípusok, s ez Fáber gondolatmenetét „vízhatlanná” teszi: a 17. századtól napjainkig gyakorlatilag bármely jelenség bármilyen jellege „megmagyarázható”, hiszen természetesen minden valóságosan létező jelenségben keverednek az ideáltípusok elemek, a modernizáció sosem azonos sebességgel halad minden dimenzió mentén, stb. Lásd például: „A »szerető anya« – legalábbis Franciaországban – viszonylag korán, már a 17. században megjelenik, azonban – amint azt az ímént láttuk – a család érzelmi háztartásában szerepet vállaló »melegszívű« apa megjelenésére egészen a 20. század végéig várni kell” (Fáber 2019: 122; alig átfogalmazva ugyanez: 128). Tehát, bár az „új szülőség” a késő modern ideáltípusok jellegzetessége, érezhetően mégsem jelent problémát, hogy az „új anyaság” és az „új apaság” megjelenése között több mint három évszázados csúszás mutatkozik (Fáber 2019: 122, 128). Sőt, mivel ezen idő alatt az anya-gyerek kapcsolat elég változatosnak bizonyult, míg az apáknál, ha jól értem, erre egyszerűen nem volt még idő, Fáber úgy fogalmaz, hogy „sokkal egyöntetűbb változást mutat... az apa és gyermekének kapcsolata. Az »új anya« meghatározásánál az »új apa« körvonalazása tehát jóval egyszerűbb feladatnak tűnik” [kiemelések tőlem – D. Cs.] (Fáber 2019: 121). Nem értem; én eddig inkább úgy láttam, hogy a fordulat az apától valóságos „paradigmaváltást” igényel(t), így logikus módon bonyolultabb és nehezebb, mint az anyák esetében, s nem vagyok meggyőzve az ellenkezőjéről.

NITÁS” párkapcsolati típusait, s a két oszlop között álló harmadik oszlop egyesített celláiban, 90 fokkal elfordítva csak ennyit olvashatunk: „MODERNITÁS”. Fáber Ágostonnal jelentős részben azonos tanáraitól¹⁴ annak idején azt tanultam, hogy a szociológia a modernizáció tudományaként jött létre, s bár más szavakkal, de történész tanáira is egyetértettek abban, hogy a modernizáció ipari forradalom után kibontakozó szakasza a legnagyobb fordulatot jelentette az emberiség történelmében a mezőgazdaság feltalálása óta.¹⁵

Ha Fáber szerint a modernitás csak egy átmeneti szakasz, amelynek nincsenek saját jellegzetességei, pusztán a „premodern” és „késő modern” ideáltípusainak a különböző arányú keveredésével jellemezhető, akkor az egy nagyon radikális állítás, amely ennél kidolgozottabb érvelést igényelne. S azt írtam volna, hogy „a táblázatból kiderül”? A táblázat címe ugyanis: „A párkapcsolatok tipizált jellege a modernitás előtti és utáni időszakban [kiemelés tőlem – D. Cs.]” (Fáber 2019: 126). Most akkor a „késő modern” vajon a tulajdonképpeni modernitással, vagy a posztmodernitással azonos?

Ahhoz képest, hogy kulcsfogalmakról van szó, Fáber nem igazán értelmezi a teleologikus/autotelikus fogalompárt, hacsak nem körkörös: a teleologikus házasság jellemző a premodern ideáltípusra, és viszont, a premodernitás egyik fontos jellemzője, hogy a családi kapcsolatok teleologikusak. A „teleologikus” egyébként valamilyen célra orientáltságot jelent, és a tanulmányban csak szórványos célzásokkal találkozhatunk, mi lehetett ez a cél a premodern házasság esetén: pl. mint már idéztem: „a tartósság”. Vagy, mint az absztrakt fogalmaz: „a család vagyonának és társadalmi státuszának továbbörökítésén alapuló tradicionális házasságok...” (Fáber 2019: 95), bár a premodern társadalmakban élők túlnyomó többségének nem volt vagyona. Az „autotelikus” pedig szó szerint azt jelenti, hogy „öncélú”, s itt a recenzens már érez némi ingert a szörszálhasogatásra: használható-e az „ön-”, ha nem egyénre, hanem egy társas kapcsolatra irányul?¹⁶ Illetve, ha az autotelikus kapcsolat elsősorban a saját és a partner boldogságára irányul (Fáber 2019: 97, 101, 106, 115, 126, 127, 128), vajon tekinthetjük-e a boldogságkeresést egyfajta telosznak...?

Fáber szerint az autotelikus párkapcsolatok immanens jellemzője az állandó kommunikáció, „az érzelmek szüntelen [kiemelés tőlem – D. Cs.] kommunikációja” (Fáber 2019: 127), a párkapcsolat jellegére vonatkozó közös reflexió,¹⁷ sőt „a késő modernitás reflexiós kényszere [kiemelés tőlem – D. Cs.]” (Fáber 2019: 103) vagy a „diskurzíválás... szüntelen kényszere [kiemelés tőlem – D. Cs.]” (Fáber 2019: 127), sőt „diskurzív alkoholizmusa”¹⁸ (Fáber 2019: 127), illetve a „szimmetriára törekvés”.¹⁹ „A kapcsolatok történeti elmozdulása az általam „autotelikus párkapcsolatnak” nevezett kapcsolati forma felé kétségtől [kiemelés tőlem – D. Cs.] a felek közötti viszonyok demokratizálódásának irányába hat” – fogalmaz

14 Tisztelettel: mindenekelőtt Némédi Dénestől és Wessely Annától.

15 Ha szakirodalmi hivatkozással jobban mutat: a sztártörténész Hariri (2017) és Sir Anthony Giddens (1990) egyaránt ezt állítják.

16 Fáber is reflektál az ellentmondásra, bár azt nem ítéli olyan mértékűnek, hogy fogalomhasználatát felülvizsgálja; legalábbis erre utalnak az ilyen megnyilatkozások: „a rendi társadalom teleologikus házasságával szemben a késő modernitás autotelikus intim viszonyainak nélkülözhetetlen alkotóeleme a szimmetriára törekvés, ami könnyen konfliktusba kerül a narcisztikus én grandiózus igényeivel” (Fáber 2019: 104). Grandiózus?

17 Pl. „a késő modern kapcsolatok transzparencia, reflexió, egyenlőség, méltányosság stb. iránti igénye” (Fáber 2019: 112).

18 A kulcsszavak között is szereplő kifejezés.

19 Fáber 2019: 104; másként fogalmazva: pl. 106 vagy 124.

szerzőnk ismét az absztraktban (Fáber 2019: 95). Az autotelikus kapcsolatok ezen sajátosságai teszik instabilabbá a kapcsolatokat.

Hm. A recenzens eddig is úgy gondolta, hogy az érzelmekre alapozott kapcsolatok, természetesen, lényegesen instabilabbak, különösen, hogy a „push”, tehát az egyéneket házasságba/családba „szorító” gazdasági, társadalmi és kulturális tényezők lényegesen meggyengültek (pl. Dupcsik és Tóth 2008, 2014). De az a gondolat, hogy ez a tendencia a „*kényszeres kommunikáció és reflexió*” jelenségegyüttesén keresztül nyilvánul meg és fejti ki hatását – a 2010-es évek Magyarországról szemlélve minimum ironikus hatást kelt. Igaz, az „autotelikusság” csak a késő modern *ideáltípusának* jellegzetessége, s már Weber is megmondta, hogy „*kevés olyan eset van..., amikor a reális cselekvés akárcsak közelítőleg úgy játszódik le, ahogy az ideáltípusban meg van konstruálva*” (Weber 1987: 42). Fáber ráadásul „levédi” magát, újra meg újra arról ír, hogy a tényleges viszonyok *csak elmozdulnak* az ideáltípusú késő modern állapotok felé.

Azonban éppen a tanulmány kulcstézisénél Fáber kénytelen egyértelműbben fogalmazni: a modern párkapcsolat autotelikus – amíg az első gyerek meg nem születik, mert annak érkezése visszakattintja a kapcsolatot teleologikusnak. Ugyanis „*a gyerek megszületése jelentős változást idéz elő a párkapcsolatban, amely így a »nagy lánggal égő«, »romantikus« szakaszból szükségszerűen átlép egy olyan konszolidált szakaszba, amely – legalábbis a gyerekek felcseperedéséig – az autotelikus kapcsolatot ismét a teleologikus modellhez közelíti*” (Fáber 2019: 123).

Hogyan képes ilyen hatást kiváltani a gyerek(vállalás)? A recenzensre kicsit elidegenítően hatott, hogy a szerző ennek magyarázatakor időnként afféle „*szociológiai szabadverseket*” hömpölyögtet,²⁰ de aztán eljut a mind az elméleti, mind az empirikus/középszintű szociológia számára megragadható fogalmazáshoz:

Paradox – de a késő modernitás mindent elbizonytalanító logikájából következő – módon azonban az autentikusságot itt éppen nem a társadalmi kényszerek alóli felszabadulás, hanem a gyerekneveléssel járó kényszerek többé-kevésbé önkéntes vállalása, az egyébként sérülékeny és szinte bármely pillanatban felszámolható párkapcsolat legyökerezése, becsatornázása jelenti, amely így több-kevesebb sikerrel mentesíti a feleket a közös értelemadás és döntéshozatal folyamatos kényszere alól (Boltanski 2004: 141 nyomán...)²¹ (...) A gyerek olyan hosszú távú és alig-alig felbontható kötelezettségvállalást jelent, amely a „folyékony modernitásban” (Bauman 2003: 43) az élet egyéb szféráiban ma már szinte elképzelhetetlen (Fáber 2019: 123).

A tanulmánnyal kapcsolatos eddigi és még hátralévő kritikám ellenére e fontos tézissel magam is egyet tudok érteni: meggyőződésem, hogy napjainkban a szülő-gyerek kapcsolatok döntő többsége *stabilabb*, mint az *átlagos* partnerkapcsolatok. Ezt a stabilitást nem elsősorban az érzelmek „okozzák”, noha a szülő-gyerek kapcsolatban megjelenhetnek és meg is jelennek intenzív érzelmek is – a recenzens ezt nem csak a szakirodalomból tudja. Ahogy azt

20 „A gyerekvállalás az életvilág további fragmentálódásának megálljt parancsoló bástyaként nem egyszerűen menedéket nyújt az anya számára a munka világának lélekölő rutinjával vagy bizonytalanságával szemben (Beck és Beck-Gernsheim 1995: 106) és megalapozza pozitív önértékelését (Beck és Beck-Gernsheim 1995: 137), de a világ általános elvárázstalanodása közepette a »visszavarázsosítás« eszköze is egyben (Beck és Beck-Gernsheim 1995: 37), mindenekelőtt pedig az »autentikus« – szülői – lét záloga...” (Fáber 2019: 122). A bekezdés valóban a háromszor is hivatkozott német házaspár gyakran metaforikus stílusát tükrözi, amelyet a recenzens is kedvelt – mígnem egyszer kénytelen nem volt mikroszkóp alá helyezni egyik művüket (Beck és Beck-Gernsheim 2016, lásd Dupcsik 2017).

21 Boltanski, Luc (2004): *La condition foetale. Une sociologie de l'engendrement et de l'avortement*. Párizs: Gallimard.

sem, hogy ezek az érzelmek nem mindig, nem okvetlenül, nem tisztán pozitív érzelmek.²² Ráadásul az is „jogos”, hogy Fáber visszaköti a gondolatot a reflexivitás téziséhez is, tehát hogy ezt a kapcsolatrendszer általánosan önként vállalt kényszerek stabilizálják.²³

Azt viszont már nem tudom elfogadni, hogy a késő modern családokban/kapcsolatokban csupán ez a binominális eloszlás létezne, hogy nincs semmi hibridizáció, hogy a bizonytalanságredukáló szerepet nem látja el a gyerekprojekttel „vetekedő” hatékonysággal pl. a „különben hajléktalan leszek” típusú kiszolgáltatottság, a „baszogatás, bocs, az általam preferált Berne-féle tranzakcionista játszmák (game) elviselésére még mindig ő a legalkalmasabb” típusú (tipikusan nem tudatos) megfontolások, a „meghalok, ha vissza kell mennem az anyámhoz” vagy „ennél jobbat úgysem kapok” típusú realizmus. Vagy egyszerűen a gyávasággal vegyes ostobaság²⁴ stb.

A Függelék előtti utolsó két gondolat valójában egy: a makrostrukturális „meghatározottság” kérdése és Fáber (egyébként erős) normatív/ideológiai hangsúlyai erős kapcsolatban állnak egymással. Nézzük először talán ezt az idézetet:

A párkapcsolatok „korai” felbomlásának hátterében *valójában* nem a „felelősségvállalástól” vagy az „elköteleződéstől” való félelem, esetleg a „rossz kommunikáció” áll, hanem *azok a makrostrukturális változások, amelyek – akár közvetlenül okozzák e tüneteket, akár más csatornákon keresztül*, de – olyan terheket rónak az érintett felekre, amelyek korábban – száz évvel vagy akár csak néhány évtizeddel ezelőttig – egyáltalán nem is léteztek, és amelyek *nyomása alatt* [kiemelések tőlem – D. Cs.] a boldogságra orientált párkapcsolat jóval hamarabb felbomlik, mint a tartósságra orientált házasság tradicionális formája. Egy pszichológiailag, intellektuálisan, érzelmileg vagy szexuálisan nem kielégítő kapcsolat, amely akár csak néhány évtizeddel ezelőtt is évtizedeket kibírt, ma az egyéni boldogságkeresés ideológiájának belsővé tételével néhány év vagy hónap után felbomlik (Fáber 2019: 127).

Az érvelés *logikája* nagyon ismerős lehet: nem az egyének tehetnek párkapcsolati kudarcokról, hanem a Társadalom, pontosabban, a tanulmány más részeiből kiderül, az a gonosz Sátán, amelyet Kapitalizmusnak neveznek (pontosabban: Fáber „neoliberalizmusnak” vagy „neoliberális kapitalizmusnak”²⁵ nevezi, összesen 16 alkalommal, lásd Függelék). A „boldogságkeresésnek és a vágykiélésnek a késő modernitás – és a neoliberális kapitalizmus – uralkodó ideológiája” tehet mindenről.

22 „Egy olyan világban, amely többé már nem biztosít kiszámítható karrierutakat és stabil munkahelyeket, a projektszerű termelés és munkavégzés folyamatosan az egyik városból vagy országból a másik felé tereli az embereket, a párkapcsolatok felbomlása és felbontása pedig egyre kevesebb akadályba ütközik, a gyerekvállalás az élet egyik leghosszabb kihatású, egyszerre idegőrlő és feszültségekkel teli döntése (Bauman 2003: 42–43 nyomán)” (Fáber 2019: 123).

23 „Fontos azonban hangsúlyozni, hogy a párkapcsolat efféle gyerekvállalás általi legyökerezése a késő modernitásban többé már nem evidencia, hanem maga is gyakran – bár a különböző társadalmi osztályokban és miliókban feltehetően igen eltérő mértékben – a felek közötti reflexív egyeztetés eredménye, és ebben az értelemben »önként vállalt rabság«, amelyet természetesen az egyéni és az osztályhabitus továbbra is kondicionál. A felek Odüsszeuszként a hajó árbócához kötöztetik magukat, mert tudják (vagy érzik), hogy a szirének szigete mellett elhajózva nem tudnának ellenállni a szirénhangok csábításának” (Fáber 2019: 123). Ha már Odüsszeusz akciója, akkor kérek szépen egy tiszteletteljes biccentést Jon Elster felé... (1979). Köszönöm.

24 Amely ugyancsak lehet „önként vállalt kötelek”, lásd a mai Magyarország egyik tipikus túlélési stratégiáját.

25 Időnként jelzős szerkezetben, máskor kötőszavakkal, kétszer perjellel összekapcsolva szerepel *neoliberális/neoliberalizmus és kapitalizmus* (Fáber 2019: 106, 108, 109, 114, 115, 122, 123 stb.).

„Ha a tradicionális házasság volt a Marx által bírált, ám a tőkés viszonyok által szerencsésen felszámolt rendi társadalom, akkor a késő modern párkapcsolat lenne a kapitalizmus: olyan új gazdasági és társadalmi jelenség, amely legalább annyi problémát létrehoz, mint ahányat megold, meghaladása pedig bár kívánatos lehet, ennek lehetséges módozatai azonban egyelőre igen bizonytalanok” (Fáber 2019: 128). Kitűnő metafora! Hiszen a marxistákat is elsősorban vagy kizárólag a fennálló (vagy egyes országok egyes korszakaiban a még létre sem jött) kapitalizmus radikális elutasítása motiválta, s valahányszor lehetőségük nyílt rá, már úgy elkezdték annak lerombolását, hogy fogalmuk sem volt arról, mit kezdenek majd a romokon.²⁶

Szerzőnk mindenesetre a régi vágású marxistáknál sokkal *bizonytalanabban*²⁷ igenli azokat a mozgalmakat, amelyek a társadalmi rendszer megváltoztatását tűzik ki célul, s amelyek – a neoliberais kapitalizmus megdöntésén keresztül – nyilván automatikusan megoldják majd a családi/párkapcsolati problémákat is.²⁸ Szerzőnk ugyanakkor sokkal biztosabb az „ellenfél” kilétében: mindazok a tanácsadók, pszichológusok, *choaching* szakértők, akik – legalábbis saját bevallásuk szerint – segíteni próbálnak az egyének (pl. párkapcsolati)²⁹ problémái „megoldásában” (s azok, akik igénylik vagy elfogadják ezt a „segítséget”, lásd később). Hogy mi ezzel a baj? Ami a fundamentalista marxisták (mondjuk így, kommunisták) baja volt a reformista marxistákkal, majd a nem marxista szocialistákkal/szocdemekkel: ha jobbra teszik a kapitalizmust, akkor ezáltal meghosszabbítják annak átkozott életét is. Ha „visszakérdezünk”: nem lehet, hogy ezáltal a kapitalizmus alatt élő százmilliók élete is kicsit könnyebbé válhat?, akkor a „válasz” az lehetne: annál rosszabb, mert az a hálátlan dög proletariátus, ha többet veszíthet, mint a láncait, a végén még nem robbantja ki azt a forradalmat, amelynek mi lennénk a menedzserei...

Nyomasztó dolog az infláció, még a fogalmak terén is: annyit használtak a „forradalmat” átvitt értelemben (vagy pl. jó néhány puccsra is), hogy Fáber szükségét érzi az „ontológiai” jelző hozzáillesztését, jelezve, hogy *igazi* forradalomra gondolt. Mindazok pedig, akik „a valóság átalakítása helyett a valósággal kapcsolatos szemlélet átalakítása felé” (Fáber 2019: 115) fordulnak, akár tudatosan, akár egy marxi „hamis tudat” vagy bourdieu-i „illúzió” által megmételvezve, valójában *ellenforradalmárok*.

Mindazon olvasóim számára, akik eljutottak idáig, de nem olvasták Fáber Ágoston tanulmányát, hangsúlyoznám, hogy ez *nem* egy rosszindulatú, élcéldő, tudatos félreértelmezés. Ellenkezőleg, terminusról van szó, az „*episztemológiai ellenforradalom*” kifejezés 9-szer szerepel a cikkben, többek között a kulcsszavak között (Fáber 2019: 95), vagy ilyen szövegek környezetben:

26 Utólag tudjuk: egyes marxisták *ad hoc* megoldásokból, rögtönözve létrehoztak egy a kapitalizmus számos formájánál elnyomóbb és kizsákmányolóbb rendszert, majd akkor is ragaszkodni próbáltak hozzá, amikor kiderült, hogy egy történelmi zsákutca. A mai neomarxisták, ha jól tudom, tagadják, hogy ez a próbálkozás valaha is alternatíva lett volna, állításuk szerint ugyanis a szovjet típusú rendszerek valójában mindig is a kapitalista világ gazdasági rendszer részét képezték. (De erről részletesebben inkább máskor.)

27 Amiről nem ő tehet, hanem a „*késő modernitás/neoliberais kapitalizmus elbizonytalanító viszonyai...*” (Fáber 2019: 122).

28 Óvatosságra intenek. Az 1960–70-es évek feministái is ezért „rágtak be” a korabeli „forradalmárookra”, mert azok azt javasolták nekik, hogy előbb döntsék meg együtt (a srácok vezetésével) a kapitalizmust, s ettől máris megszűnik a *nők problémája* is...

29 Aprópó: a gyerekevelés terén is. Fáber mintha „letudná” a szülőség kínjait azzal, hogy „*teleologikus, és kész*”.

A boldogságkeresés uralkodó ideológiájával összhangban a jóléti állam korára jellemző társadalmi mozgalmak *ontológiai forradalmát* fokozatosan felszámolja az *episztemológiai ellenforradalom*, amely „a világ jobbítása” vagy a társadalmi viszonyok átalakítására irányuló kollektív erőfeszítések helyett az egyén tudati folyamataiba kíván beavatkozni, az egyén pszichés és érzelmi homeosztázisát igyekszik a fennálló társadalmi valósághoz igazítani (Fáber 2019: 128).

Vagy: a korábbi korszak...

...társadalmi mozgalmaira jellemző „ontológiai forradalmat” fokozatosan maga alá gyűri az „episztemológiai ellenforradalom”, amely megelőlegezik a szenvedést okozó problémák egyéni „átkeretezésével”, a társadalmi viszonyok romlásával szemben fellépőket pedig medikalizálja és patologizálja... Az „episztemológiai ellenforradalom” mindemellett ideologikus célokat is szolgál, amennyiben felszámolja az uralkodó osztályoknak kedvező társadalmi renddel szembeni ellenállás és kollektív cselekvés (társadalmi mozgalmak) lehetőségét. Kizárólag az uralkodó osztály domináns pozíciójának megtartását segíti elő, ha az alávetett helyzetben lévők a társadalmi valóság átalakítása iránti igényeiket a valósággal kapcsolatos reprezentációik átalakításában szublimálják (Fáber 2019: 115).

Ez az a pont, ahol abbahagytam a tanulmány további értelmezését. Végtelenül szomorú vagyok, hogy a rendszerváltást gyerekként megelőző nemzedékben vannak olyan okos, tehetséges értelmiségiek, akik a múlt ismeretében is belemásznak ugyanazokba az intellektuális csapdába, mint megannyi elődjük, több generáción át; hogy automatikusan előfeltételezik, hogy a társadalom erőszakos megváltoztatására irányuló törekvés azonos a „*társadalom jobbításának szándékával*”; hogy úgy vélik, egyelőre csak virtuálisan, de „jogukban” áll boldogtalanságot elvárni azoktól a lúzerektől, akik nem hajlandók részt venni a „forradalmukban”...

Arthur Koestler jut eszembe, aki az 1930-as évek elején, hívő kommunistaként³⁰ tapasztalta meg, milyen a Párt viszonya a családdhoz és a szexhez:

Ami a „szexuális vágyat” illeti, habár létét hivatalosan elismerték, mi mégis bizonytalanok voltunk felőle. A monogámia és a család intézménye a gazdasági rendszer termékei; individualizmusra és képmutatásra nevelnek, az osztályharctól eltávolító magatartásra, amit teljes egészében el kell utasítani; a burzsoá házasság csak a prostitúciónak egy társadalmilag elismert formája.

De a promiszkuitás ugyanígy a Rossz Dolgok közé tartozott. A Pártban Oroszországban és külföldön egyaránt virágzott, amíg csak Lenin meg nem tette híres kijelentését a Pohár Víz Elmélete ellen (azaz a népszerű maxima ellen, miszerint a nemi aktus nem nagyobb jelentőségű, mint a szomszédoság oltása egy pohár vízzel).

Tehát a burzsoá erkölcs Rossz Dolog. De a promiszkuitás is Rossz Dolog, és az egyetlen helyes, konkrét viselkedés a szexuális vágygal szemben a Proletár Erkölcs. Ez annyiból áll, hogy az ember megházasodik, hű marad párjához és proletár gyerekeket csinál. De hát ez nem ugyanaz, mint a burzsoá erkölcs?

30 Koestler, miután az 1930-as évek második felében látta, hogy ez a „forradalomra” hivatkozó társaság mit művel a *valóban* forradalmi Spanyolországban, illetve megtudta, hogy hány millió embert, köztük fanatikus híveit gyilkolta le az egyetlen országban, ahol hatalomra jutott, szakított a mozgalommal – de még képes volt *belülről* leírni az *áldozatok* gondolkodásmódját. Koestler azóta már nem divatos szerző, utoljára akkor került be a világsajtóba, amikor feministák követelték a mellszobra eltüntetését az edinburgh-i egyetemről, mivel „kiderült”, hogy erőszaktevő (*rapist*). Az egyetlen „bizonyíték”, hogy egy áldozata a megerőszakolásáról beszélt, *állítólag*, egy *dinner party*-n, mintegy fél évszázaddal az eset megtörténte után, s ezt, 15 évvel Koestler halála után, meg is írták http://news.bbc.co.uk/2/hi/uk_news/244230.stm. Lehet, hogy az emberiség tényleg reménytelen.

– A kérdés, elvtársam, mutatja, hogy te mechanikus és nem dialektikus fogalmakban gondolkodsz. (...) A házasság intézménye, ami a kapitalista társadalomban a burzsoá bomlás része, az egészséges proletár társadalomban dialektikusan szerepet vált (Arthur Koestler: A bukott Isten).³¹

Talán ez lehet a válasz Fáber Ágoston tanulmányt záró töprengéseire:

Kérdés, hogy a modernizáció és a felvilágosodás vívmányait a neoliberalizmus doxikus és toxikus ideológiája nélkül meg lehet vagy kell-e tartani. Hosszú távon meg lehet-e úgy zabolázni a kapitalizmust, hogy közben nem mondunk le a felvilágosodás és a modernizáció vívmányairól, főleg, hogy tudjuk, a tradicionális házasság erodálódását és a késő modern párkapcsolatok váltságát messze nem írhatjuk kizárólag a neoliberális kapitalizmus számlájára. Ezek a folyamatok ugyanis már a baloldali kritikai társadalomtudomány számára oly fontos felvilágosodással, szekularizációval és modernizációval elkezdődtek (Fáber 2019: 131–132).

– s e mondatokkal véget ér a tanulmány.

Függelék. A társadalomtörténeti érvelés

„[1]³² Az ipari forradalommal a kiterjedt, több generáció együttélésére épülő család vagy háztartás helyett [2] a nukleáris családmódel kezd el terjedni, és azt mondhatjuk, hogy [3] Európa döntő többségében a 20. század közepére kétségkívül ez a forma válik uralkodóvá, [4] jóllehet Magyarországon már a 20. század elején is ez tekinthető domináns családtípusnak [5] (Tóth 2017: 52)” (Fáber 2019: 100).

- Ad 1. Bármennyire népszerű nézet, gyakran még szakmai körökben is, hogy a tradicionális korszakban a több generáció együttélése által jellemzett nagycsalád vagy kiterjesztett család lett volna az uralkodó, ez gyakorlatilag mítosznak tekinthető. „Vissza-visszatérő sztereotípi a 30–40 tagú, három-tíz családból álló együttesek emlegetése. ...azonban a történészek... az 1784–87. évi első magyarországi népszámlálás közzétett összesítő eredményeinek elemzése alapján azt találták, hogy a háztartások átlagos taglétszáma Magyarországon, Erdélyben és Horvátországban együttvéve 5,28 fő volt” (Andorka 2001: 181). Ezt az átlagot azonban a horvátországi átlag 8 fő vitte fel ilyen „magasra”.
- Ad 2. A tradicionális korszakban valójában a nukleáris és mozaikcsalád volt a tipikus. Jó évszázaddal azelőtt, hogy az ipari forradalom érdemben éreztette volna hatását Magyarországon, *családonként átlag 1,12 házas férfi* élt, az ország nagyobb részén kevesebb, négy nagyobb tájegységen pedig, mint például az Észak-Dunántúl egy része Pozsony vármegyével, a Felső-Tisza vidékétől Kárpátalja felé húzódó régió, Székelyföldön, stb. *családonként átlag kevesebb mint 1,0 házas férfi* élt (Faragó 2001: 58). Lásd még Andorka és Faragó (1983). Arról, hogy Fél Edit és Hofer Tamás (2010) amúgy zseniális könyvében is hogyan „érti félre” saját adatait, annak érdekében, hogy „kiterjesztett családokat” láthasson a tradicionális világban, lásd Dupcsik (2015).

31 Koestler (1994: 147–148).

32 Az idézett mondat állításait én számoltam meg – D. Cs.

- Ad 3. Csak egy példa: Peter Laslett (1972) kutatásai szerint a 16. század végétől a 19. század végéig tartó hosszú korszakban Angliában átlag 4,74 tagja volt egy háztartásnak. Tomka Béla pedig Európa 20. századi társadalomtörténetéről szóló áttekintésében úgy találta, hogy 1900-ban Írországból volt a *legmagasabb* az egy háztartásban élők számának átlaga: 4,9 fő (Tomka 2013: 64). Diákom értelmezte már úgy a fenti adatokat, hogy „*tehát nagycsalád...*”, de ezt akkor sem tudtam méltányolni.
- Ad 4. és 5. Több mint ironikus: Tóth Olga tanulmányában éppen a hivatkozott oldalt megelőző utolsó mondatban említi, hogy „*egy bizonyosfajta tradicionális pluralizmus (Dupcsik–Tóth 2014) jellemezte a múltban is a magyar családokat*” (Tóth 2017: 51). Majd Tóth az egész hivatkozott tanulmányában éppen azt mutatja be, hogy az első világháború előtti Hajdúdorog egyfajta „*demográfiai zárvány*” volt, tehát ahol az országosan egy nemzedékkel korábban általános viszonyok uralkodtak még az 1890-es évektől 1914-ig tartó korban is. Mindenekelőtt a mai szemmel nézve szinte hihetetlen halálozási mutatók³³ miatt Hajdúdorogon a 20. század elején még mindig a nukleáris (és mozaik-) család dominált.

Ironikus: Fáber mintha névértéken elfogadná a familista, vagy általában a konzervatív kollégák mitikus képét a „harmonikus premodern kisvilágokról”: „*dúlák, coachok, babajóga-oktatók, motivációs trénerok, életmódfesztiválok és önismereti csoportok katalizálják és kapitalizálják azt a lelki munkát, amelyet korábban a tradicionális családban vagy a szekularizáció előtt – ezzel nagyjából átfedésben [sic! – D. Cs.] – a vallási közösségekben magától értetődő módon (és ellenszolgáltatás nélkül) végeztek*” [kiemelés tőlem – D. Cs.] (Fáber 2019: 100). Vita helyett inkább csak felmutatom ezt az idilli képet, amely kedvelésében a késő modern, úgy tűnik, képtelen meghaladni a modernitást.

„Mivel az 1950-es évektől a nők tömegesen munkába álltak – korábban is dolgoztak, de leggyakrabban a ház körül, és inkább csak házasságkötés előtt...” (Fáber 2019: 107).

Ismét egy szívosan velünk élő mítosz. „A lehető legegyszerűbb eset az lenne, amikor az egész család kizárólag a családfő béréből él, amelyet egy bizonyosfajta munkáért kap, a ledolgozott napok arányában. A bevételek költségvetése csak egyetlen oszlopból állna. (...) Azok a szerzők, akik tárgyalták a bérek kérdését, implicite mintha elfogadnák azt, hogy az európai dolgozó népesség ily módon kialakult családokból tevődött össze. *Ez a családtípus valójában igen ritka, ha létezik egyáltalán; nekem legalábbis sohasem sikerült felfedeznem* [kiemelés tőlem – D. Cs.]” – e sorokat több mint hét évtizeddel az 1950-es évek előtt publikálta Fréderic Le Play (1993: 48), aki a korban szokatlan módon szinte egész Európában interjúzott munkás- és parasztcsaládok körében, Magyarországon is.

Tomka Béla már említett művének 3.8. táblázatában közli a nők arányát a munkavállalók között, 14 európai országban. 1900-ban a legmagasabb érték 37,3% volt (Dániában), a legalacsonyabb 24,3% (Hollandiában). Egészen a 20. század közepéig *valamennyi* országban (pl. a hadviselőket és a semlegeseket is beleértve) ugyanebben a sávban mozogtak az értékek, amelyek aztán a második világháború után *valamennyi* (értsd: kelet- és nyugat-európai) országban nőni kezdtek. 1990-ben a legmagasabb arány 47,8% volt (Svédországban), a leg-

33 A Tóth Olga által vizsgált 289 családban 1712 gyerek született (átlagosan 5,9) – de a gyerekek 45,2%-a meghalt a 18. éve betöltése előtt (2017: 58). Az átlagosan 20,2 éves korukban házasodó nők 56,7%-ának élt mindkét szülője a házasság időpontjában – az átlagosan 25,8 éves korukban házasodó férfiak 37,2%-ának (Tóth 2017: 61).

alacsonyabb 36,8% (Olaszországban).³⁴ Az összes többi ország mutatói, beleértve Magyarországot is, a két évszám közötti korszakban mindvégig e „szélső” értékek között mozgott. Magyarán: volt egy szignifikáns növekedés az 1950-es években, de hogy „akkor kezdtek volna a nők dolgozni...”

„Leggyakrabban a ház körül...?” Magyarországon pl. a gyáripárban dolgozók 26,8%-a volt nő, túlnyomó többségében munkás – már 1891-ben (Koncz 1984).

„Ariès franciaországi tapasztalatainak ellentmondva Gyáni úgy véli, Magyarországon már a kora újkorban létezett a bensőséges szülő-gyerek és anya-csecsemő kapcsolat. Az általa idézett 20. század végi [sic! – D. Cs.] naplóbejegyzések egy szülés előtt álló nő, Keli [sic! – D. Cs.] Lajosné boldogságáról és kétségeiről, a gyermekvárás ambivalens izgalmairól és előkészületeiről számolnak be. A bejegyzések arra utalnak, hogy a születés körüli aggodalmak még ekkoriban sem voltak indokolatlanok: „Oh! Bárcsak már túlestem volna mindenem, mert nagyon szörnyen félek a [szülés utáni] lebetegedéstől. Oh! Csak nem fog az életembe kerülni!” (Gyáni 2014: 14–15)” (Fáber 2019: 120).

Philippe Ariès nem „tapasztalta” a kora újkori francia viszonyokat, hanem tanulmányozta. Gyáni valóban „ellentmondott” Ariès-nek (vagy Elisabeth Badinternek, illetve, egy idézett kollégán keresztül Arthur E. Imhoffnak is [Gyáni 2014: 13–14]), de különösebb érvelés nélkül. A szülés – a dualizmus korában valóban életveszélyes – közeledtétől való aggodalom miért támasztja alá, hogy „létezett... a bensőséges szülő-gyerek kapcsolat” (ráadásul „már a kora újkorban”)? Az 1 (egy) fő, nevezetesen Keil Lajosné által „1895 és 1903 között [tehát a 19. század vége, 20. század eleje – D. Cs.] vezetett napló...” (Gyáni 2014: 14) kétségkívül érdekes forrás, de el nem tudom képzelni, mit is „bizonyítana” a szóban forgó tanulmány tézisei közül.

Végezetül: a „neoliberalizmus” furcsa karrierje. Az 1970-es évek legvégén lép a nemzetközi politika porondjára az az irányzat, amelyet Margaret Thatcher (brit miniszterelnök, 1979–1990)³⁵ vagy Ronald Reagan (amerikai elnök, 1981–1989) személyesített meg, s amelyet az angolszász országokban neokonzervativizmusnak neveznek. Itt ugyanis van hagyománya annak, hogy kulturálisan konzervatív csoportok gazdaságilag a „kevesebb állam – több piac” mellett érvelnek. A kortárs francia és német megfigyelők viszont, akik országában a konzervatívok és a mainstream baloldal egyaránt hagyományosan etatista (nem is beszélve a szélsőbalról és szélsőjobbról), ezt neoliberalizmusnak nevezték, miközben az Egyesült Államokban a „liberális” éppen egyfajta balközép, szociálisan érzékeny etatizmust jelöl. Furcsa látni, hogy Fáber még mindig a születése körüli korszak ideológiai homokzsákjait püföli – bár, visszavonom, annyi logika legalább van benne, hogy az illiberalizmus manapság talán még piacképesebb ideológia, mint annak idején.

34 1990-ben a termékenységi mutató is Olaszországban volt a legalacsonyabb a vizsgált európai országok között (Tomka 2013: 17). Ennyit arról a roppant népszerű „naív szociológiáról,” amely szerint „növekvő női munkavállalás → csökkenő születési mutató”.

35 1975-ben a hatalomra jutott brit Munkáspárt népszavazást írt ki arról, hogy maradjon-e az Egyesült Királyság a Közös Piacban (az EU elődszervezetében). A neten könnyen lehet találni képeket a brit (ellenzéki) konzervatívok frissen megválasztott vezetőjéről, a később legendásan kiskosztümös Thatcherről, amint európai zászlókkal díszített pulóverben kampányol a „maradás” mellett... (a brit szavazók mintegy kétharmad akkor erre is szavazott). 2020 elején, a közelgő Brexit perspektívájából úgy tűnik, hogy a történelemnek néha van humorérzéke.

Nagyobb gond, hogy ezt az egyes országok bizonyos rövid periódusaira alkalmazható címkét Fáber rendszeresen³⁶ a (valamennyi értelmezés szerint több száz éves) kapitalizmus szinonimájaként és/vagy állandó jelzőként használja.

„Az élethosszig tartó *hosszú házasság* helyett – a felvilágosodás, a modernizáció, a racionalizáció, az individualizáció és a szekularizáció mellett nem kis részben a (neoliberalis) kapitalizmus logikájának hatására, amely az azonnali szükségletkielégítésre, a szubjektum örömszerzésére és a társadalmi kötöttségek felszámolására ösztönöz – az érzelmileg is kielégítő jó párkapcsolat kerül fókuszba. Másképpen fogalmazva: *a tartósságra orientált teleologikus házasság helyett a boldogságra orientált autotelikus párkapcsolat* [kiemelés az eredetiben – D. Cs.] kerül előtérbe” (Fáber 2019: 101). A felvilágosodás a 18. század második felében kezdődött, a modernizáció – talán 1500 körül, majd a 18. század végén kapott új lendületet, stb. A „neoliberalizmus” egyes országok gazdaságpolitikájának a címkéje az 1980-as és 1990-es években, egy-egy országban tipikusan csak pár éves periódusokra. Mégis, ha jól értem, ezek a tendenciák együtt tehetnek a boldogság utáni vágyunkról – és hogy éppen ezért direkt boldogtalanok kell lennünk a következő rendszerváltásig.

Apropó: nem lehet, hogy a szerzőt egyfajta *látens módszertani nacionalizmus* mozgatja? Elvégre a magyarok hagyományosan, bármely nemzetközi összehasonlító felmérés szerint dobogós helyezést foglalnak el a legboldogtalanabb nemzetek között. Mit gondolnak, az Eurobarometer két évvel ezelőtti vizsgálata szerint az „*Ön mennyire boldog a családi élete terén?*” kérdésre adott válaszok alapján Magyarország hányadik az EU28-ban?

23. (Eurobarometer 2017: 23).

És az „*Ön mennyire boldog, hogy az országában* [nálunk természetesen úgy kérdezték: Magyarországon] *élhet?*” kérdés alapján vajon hányadik?

28., tehát utolsó (Eurobarometer 2017: 30). Biztos a (neo)liberalizmus tehet róla, meg a Tudjukki.

Hivatkozott irodalom

Andorka Rudolf (1997): Bevezetés a szociológiába. Budapest: Osiris.

Andorka Rudolf (2001): Gyermek, család, történelem. Történeti demográfiai tanulmányok. Budapest: Andorka Rudolf Társadalomtudományi Társaság – Századvég.

Andorka Rudolf és Faragó Tamás (1983): Pre-industrial household structure in Hungary. In *Family Forms in Historic Europe*. Richard Wall, Jean Robin és Peter Laslett (szerk.). Cambridge: Cambridge University Press, 281–307.

Bauman, Zygmunt (2003): *Liquid Love: On the Fragility of Human Bonds*. Cambridge: Polity.

Beck, Ulrich és Elisabeth Beck-Gernsheim (1995): *The Normal Chaos of Love*. Cambridge: Polity Press.

Beck, Ulrich és Elisabeth Beck-Gernsheim (2016): *Táv szerelem/Táv szeretet: Életformák a globális korszakban*. Szeged: Belvedere.

Csikszentmihályi Mihály (2010): *Az öröm művészete. Flow a mindennapokban*. Budapest: Nyitott Könyvműhely.

Dupcsik Csaba (2012): A családdal és a nemi szerepekkel kapcsolatos ideológiák, különös tekintettel a familizmusra. *Demográfia* (55)2-3: 123–135. Hozzáférhető: http://www.demografia.hu/letoltes/kiadvanyok/Demografia/2012_2-3/Dupcsik.pdf.

Dupcsik Csaba (2015): A tradicionális család konstrukciója a magyar társadalomtudományokban. *socio.hu* (2): 101–123. DOI: <https://doi.org/10.18030/socio.hu.2015.2.101> Hozzáférhető: http://socio.hu/uploads/files/2015_2/dupcsik.pdf.

36 Ha nem is mindig.

- Dupcsik Csaba (2016): Gleccserre építve. A család intézményének esszencializálása. In *Magyar Tudomány* (2): 133–141. In Takács Judit (vendégszerk.) *Családszociológiai kutatások Magyarországon a 21. század elején*. Hozzáférhető: <http://www.matud.iif.hu/2016/02/02.htm>.
- Dupcsik Csaba (2017): Furcsa párok, mobilos anyák és saját-kultúrák vesék. Recenzió Beck, Ulrich – Beck-Gernsheim, Elisabeth: *Távserelem/Távseretet: Életformák a globális korszakban*. c. művéről. *socio.hu*. 2: 70–79. DOI: <https://doi.org/10.18030/socio.hu.2017.1.71> Hozzáférhető: https://socio.hu/uploads/files/2017_2/dupcsik_rec.pdf.
- Dupcsik Csaba és Tóth Olga (2008): Feminizmus helyett familizmus. *Demográfia* (51)4: 307–328.
- Dupcsik Csaba és Tóth Olga (2014): Family systems and family values in twenty-first century Hungary. In *Family and Social Change in Socialist and Post-Socialist Societies*. Rajkai Zsombor (szerk.). Leiden: Brill, 210–249.
- Elster, Jon (1979): *Ulysses and the Sirens. Studies in Rationality and Irrationality*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Faragó Tamás (2001): Különböző háztartás-keletkezési rendszerek egy országon belül – változatok John Hajnal tézisére. In *Történelmi demográfiai évkönyv 2001*. Faragó Tamás és Öri Péter (szerk.). Budapest: KSH Népeség-tudományi Kutatóintézet, 19–63.
- Fáber Ágoston (2019): Az autotelikus párkapcsolat és a gyerekvállalás mint „metaprojekt.” *Replika* 110: 95–133. DOI: <https://doi.org/10.32564/110.4>
- Fél Edit és Hofer Tamás (2010): „Mi, korrekt parasztok...” *Hagyományos élet Átányon*. Budapest: Korall.
- Giddens, Anthony (1990): *The Consequences of Modernity*. Stanford CA: Stanford University Press.
- Goldthorpe, John Ernest (1987): *Family life in western societies: A historical sociology of family relationship in Britain and North America*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Gyáni Gábor (2014): A nőiség mint narratív identitás. In *Szám- (es betű)vetés. Tanulmányok Faragó Tamás tiszteletére*. Öri Péter (szerk.). Budapest: KSH Népesedéstudományi Kutatóintézet, 11–22.
- Harari, Yuval Noah (2017): *Sapiens: az emberiség rövid története*. Budapest: Animus.
- Koestler, Arthur (1994): A bukott Isten. In Joseph Conrad, Arthur Koestler és Václav Černý: *Folytatásos önéletrajz*. Budapest: Osiris-Századvég/2000, 121–170.
- Koncz Katalin (1984): A nők foglalkoztatottságának demográfiai, gazdasági körülményei Magyarországon az ipari forradalom kibontakozásától az első világháborúig. *Demográfia* (2–3): 276–290.
- KSH (2017): *Mikrocenzus 2016. 3. Demográfiai adatok*. Budapest: KSH.
- Laslett, Peter (1972): Mean Household Size in England Since the 16th Century. In *Household and Family in Past Time*. Peter Laslett és Richard Wall (szerk.), Cambridge: Cambridge University Press, 125–158.
- Le Play, Frédéric (1993): Az európai dolgozók (első kötet). A részletek forrása: Frédéric Le Play: *Les Ouvriers Européens* (1879) Tours: Alfred Mame et fils, Libraires-éditeurs 1879. 240–289. In *Szociológiai történeti szöveggyűjtemény: Másodválogatás*. Huszár Tibor és Somlai Péter (szerk.). Budapest: Nemzeti Tankönyvkiadó, 47–70.
- Némédi Dénes (2008): Bevezetés. A szociológia problémája – ma. In *Modern szociológiai paradigmák*. Némédi Dénes (szerk.). Budapest: Napvilág, 15–65.
- Eurobarometer (2017): *Future of Europe – Social issues*. Special Eurobarometer 467 Report. European Commission. Hozzáférhető: <http://ec.europa.eu/commfrontoffice/publicopinion/index.cfm/ResultDoc/download/DocumentKy/80645>.
- Ochiai, Emiko (1996): *The Japanese Family System in Transition. A Sociological Analysis of Family Change in Postwar Japan*. Tokyo: LTCB International Library Foundation.
- Phillips, Roderick (2004): *Amit Isten összekötött... A válás rövid története*. Budapest: Osiris.
- Therborn, Göran (2004): *Between Sex and Power. Family in the world, 1900–2000*. New York: Routledge.
- Tomka, Béla (2013): *A Social History of Twentieth-Century Europe*. London – New York: Routledge.
- Tóth Olga (2017): A nukleáris családok összetételének változatossága a 20. század első harmadában: Esettanulmány egy demográfiai zárványról. *Szociológiai Szemle* 27(3): 51–74.
- Weber, Max (1982): *A protestáns etika és a kapitalizmus szelleme: Vallásszociológiai írások*. Budapest: Gondolat.
- Weber, Max (1987): *Gazdaság és társadalom. A megértő szociológia alapvonalai* 1. Budapest: Közgazdasági és Jogi.

Dupcsik Csaba

PhD habil, egyetemi docens, Károli Gáspár Református Egyetem; tudományos főmunkatárs, (volt MTA) Társadalomtudományi Kutatóközpont, Szociológiai Intézet (Budapest)

Tóth Olga

Mint egy falat kenyér

Válasz Fáber Ágoston: Az autotelikus párkapcsolat és a gyerekvállalás mint „metaprojekt” című tanulmányára

Absztrakt: Az írás Fáber Ágoston tanulmányának valamennyi fő állításával vitatkozik. Vitatja, hogy napjainkban a család a házassággal azonosítható; hogy a párkapcsolatok alapja csupán a romantikus szerelem lenne. Ehelyett az intimitás szélesebb fogalmának használatát javasoljuk. Fáber azon állításával sem érthetünk egyet, mely szerint a premodern családok egységesek lettek volna és megadták volna tagjaik számára a ma külső segítséggel keresett érzelmi biztonságot. Végül a gyerekvállalás és gyereknevelés kapcsolatot romboló hatásáról is szó esik.

Kulcsszavak: premodern család, intenzív szülőség, helikopter szülőség

„A szerelemben – mondják –
belehal, aki él.

*De úgy kell a boldogság,
mint egy falat kenyér.”*

József Attila: Amit szivedbe rejtész (1936)

Epilógus

Az olvasót nem szokás a recenzens lelki állapotával untatni, most mégis úgy érzem, meg kell tennem. Fáber Ágoston dolgozatát egyre erősödő kényelmetlen érzéssel olvastam. Ritkán találkozni olyan írással, ami elméletileg ilyen erősen megtámogatott, egyúttal ennyi tévedést, rossz értelmezést, csúsztatást tartalmaz. Amikor az egyébként is igen túlírt írás közepe táján eljutottam oda, hogy nagyjából ugyanannyi leütésből állt a kiigazító szövegem, mint az eredeti szöveg, feladtam. A következő recenzióban tehát csupán a tanulmány három, számomra legproblematikusabb vonására hívom fel a figyelmet.

Válságban a család vagy válságban a házasság? Esetleg egyik sincs válságban, csupán átalakulóban?

A szerző alapvető tévedésének tartom, hogy egyenlőséget tesz a család és a házasság közé. Már a 3. oldalon a házasság és család válságáról beszél, és ezt a házasságkötések és válások számának változásával méri. Ráadásul nem is pontosan, mert mint egyébként ő maga is utal rá, 2010 óta számos európai országban, így Magyarországon is újra nő a házasságkötések száma, egyúttal a válások száma alig változik (Makay és Szabó 2018: 29).

A szerző a 4–5. oldalon kifejti, hogy jogosan tekintünk a házasságra úgy, mint ami válságban van, hiszen nem tudja azt az alapvetőnek tekinthető feladatát betölteni, hogy két ember együttélését egyszer s mindenkorra biztosítsa. Igazán nem szeretnék kötekedő lenni, de ezek szerint, ha egy társadalmi cél eléréséhez az emberek nem egyetlen, hanem többféle legitim eszközt vehetnek igénybe, ha ezek között társadalmi helyzetüknek, pillanatnyi érdekeiknek, vagy éppen mélyen fekvő értékeiknek megfelelően választanak, akkor válságról beszélünk? Ha A-ból B-be egyéni döntésem alapján gyalog, vonattal vagy autóval megyek, akkor a közlekedés válságáról beszélhetünk?

A szöveg következő bekezdése aztán persze már helyreteszi előző kétkedő kérdésemet: „Ebből következően a család viszonyainak elemzéséhez elengedhetetlen, hogy annak történelmi tartópilléréről, a házasságról, valamint a házasság vélelmezett alapjáról, a romantikus szerelemeszményről is részletesebben szót ejtsünk” (Fáber 2019: 5). Érdekes a mondatot kétféle választani. Amikor a szerző a család történelmi tartópillérének a házasságot tartja, meglehetősen normatív módon gondolkodik. Számomra érthetetlen, és az írásban sem alátámasztott módon a szerző a házasságot az emberi párkapcsolatok alapjának, mind közül a legértékesebbnek tartja. A házasság azonban – legalábbis abban a formában, ahogy ma ismerjük – történelmi termék. Valójában az egyház és/vagy az állam arra vonatkozó akarata nyilvánul meg benne, hogy hivatalosan nyilvántartsa, kontrollálja az emberek egyik legin-

timebb élethelyzetét. Semmi okunk azt feltételezni, hogy nem létezett család azelőtt, hogy a házasság mint rítus elterjedt volna, és az is csak egy megalapozatlan feltevés, hogy a házasság esetleges megszűnésével egyúttal felszámolódna a család is.

Természetesen jogszabályokkal, adókedvezményekkel és juttatásokkal rá lehet venni a párokat arra, hogy az anyakönyvvezető elé járuljanak, de ez az aktus mindössze azt jelenti, hogy saját jól felfogott érdekükben többen kötik az állam orrára, hogy milyen párkapcsolatban élnek. Arra viszont, hogy ezáltal más minőségű, sikerebb vagy tartósabb lesz a kapcsolatuk, nincs garancia. A család fogalma pedig semmiképpen sem azonosítható a házasságban élő párral, de még a nukleáris családdal sem. Bár a családi kötődések napjainkra valóban választható kapcsolatokká váltak, arra azonban semmi nem utal, hogy a generációk közötti anyagi és érzelmi transzfer megszűnt volna, legalábbis Magyarországon.

Ugyanilyen leegyszerűsítő állításnak tartom azt, hogy a házasság vélelmezett alapja a romantikus szerelem. Jó lenne például azt tudni, hogy ki vélelmezi így. A társadalom egésze? A házasodó fiatalok? A tömegkultúra? Én kitágítanám az állítást, és a mai párkapcsolatok (nem csupán a házasságok) egyik fő alapjaként a két fél érzelmi kötődését, a köztük lévő *intimitást* jelölném meg. Mint Fáber a továbbiakban maga is kifejti, a romantikus szerelem eszménye az utóbbi kétszáz év terméke, és csak fokozatosan vált a házasság elvárt alapjává. Ehhez érdemes hozzátenni, hogy nem csupán a romantikus szerelem, de tágabban az egyéni érzelmek megélésének igénye is viszonylag új történelmi fejlemény, mint erre egyébként a szerző is utal Ariés és Badinter tételeinek ismertetése kapcsán. Talán most először fordul elő az emberiség történetében, hogy emberek tömegei számára (legalábbis a fejlett országokban) megfelelő mennyiségű és minőségű élelem áll rendelkezésre, a nap 24 órájának legalább a felét nem kell munkával tölteni, a munka nem facsarja ki teljesen a testet, és nem utolsósorban elegendő tér áll a párok és családok rendelkezésére ahhoz, hogy egyáltalán felmerülhessen az intimitás igénye. (Igazán nem szeretném a 101. oldalon idézett Beck és Beck-Gernsheim szerzőpáros széles körű tájékozottságát kétségbe vonni, de ha a 21. századi munkából hazaérő embereket elcsigázottnak látják, vajon mit mondanának a premodern földművesek vagy a korai kapitalizmus 12 órát dolgoztatott gyerekeinek és felnőttjeinek testi-lelki állapotáról?)

Ugyanakkor nem értem, hogy a szerző miért azonosítja a két fél érzelmi kötődését a romantikus szerelemmel. Amikor egy pár közötti érzelmi kötődésről beszélünk, az a romantikus szerelem mellett számos más dolgot is jelenthet és jelent: például gondoskodást, gyengédséget, támogatást, meghallgatást, elfogadást stb. Ha valaki arra számít, hogy a lángoló szerelem hosszú időn át fennmarad, az tényleg csak romantikus filmeket vagy tündérmeséket ismer a világból. Nem ismerek arra vonatkozó kutatásokat, melyek alátámasztanák, hogy a párok tömegei a 10-15 éves házasságukban/kapcsolatukban a szerelem lángolását keresnék. Arra utaló jeleket sem látok, hogy a segítő szakemberek ezt ígérnék klienseiknek. Abban próbálnak segíteni inkább, hogy a lángolását vesztett szerelem átalakuljon az intimitás egyéb, érzelmileg biztonságot adó formáivá. Sok esetben ez nem jön létre automatikusan, így ennek elérése, fenntartása lelki munka, bármennyire is nem szeretjük ezt a kifejezést. Úgy vélem, az erre törekvő emberek nem az örök szerelem feltalálásán dolgoznak, hanem kapcsolatuk érzelmi alapjának fenntartásán. Ha ez nem sikerül, akkor valóban várják, keresik az új szerelmet, ahogy a szerző állítja.

A tömegkultúra valóban abba az irányba nyomja az embereket, hogy az érzelmeken (szerelemen?) alapuló párkapcsolatot (házasságot?) mindennél magasabbra értékeli. Szociológusként azonban nem feledkezhetünk el arról, hogy ma Magyarországon a társadalom

nagyobbik része számára a tartós párkapcsolat létesítése még mindig - vagy éppenséggel újra – az élhető élet feltétele lett. Igazi közös metaprojekt a fiatalok tömegei számára egy lakás vagy albérlet árának kinyögése, ami egy átlagos fizetésből nem teljesíthető. És fordítva is megfogalmazhatjuk: sokak számára a szegénység és teljes kilátástalanság akadályozza a házasodást és családalapítást. A legfeljebb 8 osztályt végzett 35–44 éves férfiak fele napjainkban gyerektelen, miközben a magasabb végzettségűeknél 25 százalékos ez az arány (Makay–Spéder 2018: 65). A magyar szinglik falun, szüleikkel élő, alacsony iskolázottságú, közmunkás férfiak, akik nem a romantikus szerelem szertefoszlása vagy érzelmi életük szétanalizálása, hanem társadalmi helyzetük miatt társtalanok.

A kibeszélt érzelmek

Ezzel el is érkeztünk a dolgozat egyik fő tételéhez, mely szerint az érzelmek folyamatos boncolgatása, kimondása, a saját és a partner érzelmeinek megértésére törekvés roncsolja az intimitást. A ki nem beszélt érzelmek roncsoló hatásáról már sokat hallottunk, de a transzparenszé tétele veszélyeiről nem hoz a szerző valódi érveket. Úgy vélem, vannak emberek, akik nem szeretik transzparenszé tenni az érzelmeiket, és vannak, akik igen. Ennyi változatosságot engedjünk már meg az emberi fajnak! Sőt hozzuk be az ezerszer elátkozott genderszemponthoz is! Még napjainkban is arra szocializálják a felnövekvő fiúkat, hogy érzelmeik megértése és megélése nem férfias dolog. Elképzelhető, hogy a heteroszexuális párkapcsolatok egy jelentős részében óriási távolság van a férfi és a nő arra irányuló törekvése között, hogy mennyire akarják folyamatosan/gyakran görcsö alá venni az érzelmeiket. Ez kétségkívül kellemetlen lehet mikroszinten. Makroszinten kétféle megoldást látok: elnyomhatjuk a nők arra irányuló igényét, hogy kibeszéljék érzelmi életüket, vagy megtaníthatjuk a férfiakat arra, hogy hogyan kell ezt csinálni.

Amikor a szerző a transzparencia romboló hatásáról szól, az első megoldás mellett teszi le a garast. Úgy tűnik, elutasítással szemléli azt, hogy az érzelmek kezelésének megtanulására iparágak alakultak. Igen, valóban alakultak iparágak, ahogy alakultak az élelmünk előállítására, a pénzügyeink intézésére vagy a gyógyításunkra is. Így szokott ez lenni a kapitalizmusban. Persze, ha a cikk megírásának valódi célja a kapitalizmuskritika, akkor ezt sikerrel teljesítette a szerző. De azért azt jó lenne eldönteni, hogy miben áll a probléma lényege: magában a jelenségben (a kapcsolaton belüli érzelmek transzparenszé tételében), az ezekkel foglalkozó fizetős szolgáltatások létében, vagy pedig abban, hogy ezeket a szolgáltatásokat csak a középosztály tudja igénybe venni? Itt érdemes megjegyezni, hogy a viszonyítási alapnak tekintett premodern közösség a szerző állításával ellentétben igencsak sovány támogatást tudott adni az érzelmi problémákra (már ha azok egyáltalán felmerültek, kimondódtak.) Az egyház válasza a tűrés és a túlvilági jobb életben való hit volt, a profán válasza pedig jól tanulmányozható példát nyújtanak a 100 éve, a Tiszazugban megesett dolgok. Ha elfelejtettük volna már: arzen. A biztonságot nyújtó sűrű szövésű társadalmi háló a premodern társadalomról szóló sztereotípiák egyike.

Tényleg létezett egységes premodern család?

Legalább Hajnal korszakos műve és a rá reflektáló könyvtárnyi kutatás óta tudjuk, hogy a modernitás előtti Európában legalább kétféle, de inkább sokféle családmódel létezett. Az Európai és a Nem-Európai házassági módel megkülönböztetésével világossá vált, hogy (legalábbis, mióta hitelesnek számító forrásaink vannak) Európában a nukleáris család és a többgenerációs, illetve a kiterjesztett nagycsalád egyszerre volt jelen. Míg Európa nyugati felén a későn házassó, viszonylag alacsony termékenységű, nukleáris család vált általánossá, Európa keleti felén a nagycsalád és a magas termékenység. Ugyanakkor számos kutatás azt is bizonyítja, hogy egy-egy országon belül is egymás mellett léteztek ezek a családtípusok, sőt adott közösség is képes volt a külső feltételek változása esetén alakítani az elvárásokon, a családalapítási gyakorlaton.

A szerző által a 100. oldalon ismertetett egységes premodern családmódel, mint olyan, nem létezett. A szerelemeszmény megjelenése a házasságkötés tervezésekor legfeljebb a teljesen nincstelenek esetében jöhetett szóba. Nem napjainkban kerültek ki a család fogalmából a nagyszülők, sőt dédszülők, hanem a kor halandósági viszonyai miatt többnyire nem is voltak. (A kutatók nagy szerencséjére Magyarországon a modernizálódás a 20. század közepéig elhúzódt, így hiteles forrásokat találunk premodern életformát élő családokról a központosított statisztikai adatgyűjtések jóvoltából. A 19. század utolsó éveiben első házasságukat kötő hajdúdorogi vőlegények egyharmadának élt mindkét szülője, a menyasszonyok esetében jobb volt a helyzet, ott minden másodiknak éltek a szülei (Tóth 2017). A premodern társadalomban a nevelési, gondozási, felügyeleti feladatok valóban az egész közösség jogkörébe tartoztak, de ezek sem tartalmukban, sem formájukban nem hasonlíthatók a hasonló mai feladatokhoz (Kiss 1981; Illyés 2005). A felnőtté válás, a leválás a szülőkről mindazon emberek esetében reális életesemény volt, akik a nyugati típusú házassági módel alapján éltek, így Magyarország nagyobbik részén is. A lakóhely és munkahely szétválása mindazok esetében megtörtént, akik summásként, mezőgazdasági munkásként dolgoztak vagy a földjük több tagban volt. A nők nem kényszerültek arra, hogy keresőmunkát végezzenek (mint az átkos későbbi korokban), mint ahogy az önálló paraszt férfiak sem, ha ellenben nem volt képes önmagát ellátni a család, akkor de, igen, keresőmunkára kényszerültek, sőt még a gyerekek is legkésőbb 10–12 éves koruktól. Mindehhez hozzájárul az emberi élet, gyakran a túlélés kitettsége az időjárásnak, a termésnek, a bármikor változtatható adónak, a járványoknak, a háborúknak, a váratlanul lecsapó halálnak – valóban, ez maga az ontológiai biztonság. Vagy nem.

A gyerekvállalás, mint az egyetlen közös metaprojekt?

A dolgozat másik fontos állítása a gyerekek sajátos szerepének kialakulása a késő modern kori családokban. A szerző összefoglalja a gyerek premodern családban elfoglalt helyével kapcsolatos álláspontokat. Jelzi, hogy egymásnak homlokegyenest ellentmondó kutatói iskolák léteznek egymás mellett e téren. Megjegyzem, nagy kár, hogy elődeink nem tették transz-

parenszé és utólag is hozzáférhetővé az érzelmeiket. A kevés számú írástudótól fennmaradt források ellentmondásosak, és semmit sem szólnak a társadalom túlnyomó többségét kitevő jobbágyok, parasztok, kézművesek érzelmi életéről. Így csak áttételesen, a népdalokból, a mesékből, később az irodalmi alkotásokból szerezhetünk tudomást arról, hogyan éltek meg a mindennapokat a családok által összehozott házasságokban, vagy pedig hogyan kötődtek, esetleg nem kötődtek gyerekeikhez, akik rendre születtek és rendre meghaltak. Én hajlamos vagyok az Ariés-féle érvelést elfogadni, és egyetérteni vele abban, hogy a premodern családban a szülők és gyerekek közötti érzelmi kapcsolat, valamint a férj és feleség közötti érzelmi kapcsolat sem intenzitásában, sem megnyilvánulásaiban nem hasonlított arra, amit ma értünk érzelmi kötődés alatt. Ha úgy tetszik, az Ariés-féle érzelmi közömbösség kifejezésével írható le ezen kötődések természete.

Ehhez képest kétségtelen, hogy napjainkban a családonként néhány, nagy eséllyel felnőtt koráig életben maradó gyerek értékesebb lett a szülők számára, mint a premodern családban volt. Így valóban válhat a gyerekvállalás- és nevelés a szülők egyik közös „metaprojektjévé”. Ezt látszik alátámasztani az a tény is, hogy a válások között egyre nagyobb arányban fordulnak elő olyanok, melyeket több mint 20 éves együttélés, tehát a gyerekek felnevelése után bontanak fel.

A „gyerekprojekt” azonban a szerző által feltételezettől eltérő értelmezést is kap napjaink családpszichológiai és neveléslélektani kutatásai alapján. Napjaink rohamosan terjedő gyereknevelési ideálját, az *intenzív szülőséget*, illetve a nagyobb gyerekek esetében a *helikopterszülőséget* leíró kutatások állításai szerint a gyereknek külön az anyával és (jó esetben) külön az apával (is) alakul ki igen szoros kapcsolata (Hays 1998). Az a rossz hír, hogy a szülőségnek ez az új felfogása, mely legalábbis ideális szinten megjelent a magyar középosztálybeli párok életében is, a kutatások szerint kifejezetten rontsolja a párkapcsolatot. Miközben a szülők mindent megtesznek, ami tőlük telik azért, hogy gyerekük megkapja azt a figyelmet és törődést, amit elengedhetetlennek vélnék optimális felnövekedéséhez, nem nagyon marad energiájuk arra, hogy egymásra is figyeljenek, egymás érzelmi igényeinek kielégítésével is törődjenek. Tehát az újfajta gyereknevelési ideál éppenséggel a szülők közti érzelmek háttérbe tolódása és nem a transzparenszé tétele irányába hat. Ilyen értelemben a gyerekvállalás legalább annyira a párokat összekötő, mint amennyire őket szétválasztó metaprojektnek tekinthető.

Végül, de nem utolsósorban, nem hagyhatom említés nélkül a szerző magyarázatát a szülés utáni depresszió okáról. Szerinte az autotelikus kapcsolat ideiglenes vagy végleges háttérbe szorulásának elgyászolása állhat ennek a betegségnek a hátterében. Ha komolyan vesszük ezt az állítást, akkor mindaz, amiről cikke szól, *csak* a nőkre vonatkozik, hiszen szülés utáni depresszióban ők szoktak szenvedni. Mivel nem találunk a tanulmányban utalást arra, hogy a férfiak speciális gyász munkája miben testesül meg, az a gyanú merül fel az olvasóban, hogy az előző 30 oldal az érzelmek boncolgatásáról mint a nők sajátos, a férfiakat csak idegesítő szokásáról szól. És mielőtt belelélnénk magunkat abba a magyarázatba, hogy a szülés utáni depresszió az individualista, gyenge nőkre jellemző nyavalygás, ne felejtjük el, hogy az orvostudománynak, a genetikának és a biológiának is vannak állításai a depresszióról. Ezekre a szerző is utal, de úgy tűnik, tézise kedvéért hajlamos őket lesöpörni az asztalról. Pedig ha valaminek, hát a szülés utáni depressziónak rengeteg erőteljes hormonális, testi ok áll a hátterében – a tudomány mai állása szerint. Ám ha ezzel nem törődünk, akkor legalább a társadalmi tényezőket (a gyerekvállalással együtt járó anyagi gondokat; az anyákra nehezedő társadalmi elvárásokat; az életmód drasztikus megváltozását, beleértve a folyamatos stresszt;

a krónikus kialvatlanságot; a napi 24 órás együttlétet egy csecsemővel a korábbi munkavállalás helyett stb.) vegyük figyelembe, és legfeljebb ezek mérlegelése után soroljuk be az autotelikus kapcsolat miatti gyászmunkát a lehetséges okok közé!

Hivatkozott irodalom

- Fáber Ágoston (2019): Az autotelikus párkapcsolat és a gyerekvállalás mint „metaprojekt” *Replika* (110): 95–133.
- Hajnal, John (1965): European Marriage Patterns in Perspective. In *Population in History. Essays in Historical Demography. Volume I: General and Great Britain*. D. V. Glass és D. E. C. Eversley (szerk.). New Brunswick: Aldine Transaction, 101–143.
- Hays, Sharon (1998): *The Cultural Contradiction of Motherhood*. New Haven: Yale University Press.
- Illyés Gyula (2005): *Puszták népe*. Budapest: Osiris.
- Kiss Lajos (1981): *A szegény emberek élete I–II*. Gondolat: Budapest.
- Makay Zsuzsanna és Spéder Zsolt (2018): Apaság: A férfiak gyermekvállalása és családi szerepei. In *Demográfiai portré 2018*. Monostori Judit, Őri Péter és Spéder Zsolt (szerk.). Budapest: KSH Népeségtudományi Kutatóintézet, 65–82.
- Makay Zsuzsanna és Szabó Laura (2018): Válás. In *Demográfiai portré 2018*. Monostori Judit, Őri Péter és Spéder Zsolt (szerk.). Budapest: KSH Népeségtudományi Kutatóintézet, 29–46.
- Tóth Olga (2017): A nukleáris családok összetételének változatossága a 20. század első harmadában. Esettanulmány egy demográfiai zárványról. *Szociológiai Szemle* 27(3): 51–74.

Tóth Olga

Szociológus, Társadalomtudományi Kutatóközpont, Szociológiai Intézet

Abstracts

Georg Simmel and the Ambivalences of Modernity

Sándor Radnóti: Simmel and the Landscape

In his 1913 essay, ‘The Philosophy of Landscape,’ Georg Simmel was the first to characterise the modern *Naturgefühl* as marking the point in history where landscape emerged as a distinct concept. Simmel emphasised that the concept’s emergence is conditional on a distance from the practical use of nature, on a contemplative relationship with nature. He juxtaposed the scientist’s, the farmer’s, and the military strategist’s interest-driven, pragmatic use of nature with the disinterested enjoyment of nature for itself, assigning an aesthetic quality to the construction of landscape, following Kant. A peculiar blind spot in Simmel’s thinking is his addition of ‘the religious sentiments of a worshipper of nature’ to the list of those approaching nature in a pragmatic manner, suggesting that he failed to realise that the religious or quasi-religious contemplation of nature is no less significant than the aesthetic contemplation of it.

Keywords: landscape, historical concept of landscape, aesthetic contemplation, religious contemplation

Viktor Berger: Inclusion and Exclusion. On Some Aspects of Georg Simmel’s Theory of the Individual

Georg Simmel provided two models on the relation between modernity and individuality which are relevant to this day. The first interprets the emergence of individuality as caused by the inclusion in various social circles, while the second as the result of the exclusion from alienated social relations. Simmel conceived the model of inclusion at the turn of the 1880s and 1890s, whereas the model of exclusion firstly appeared in the *Philosophy of Money* from 1900. The logic of both models is present in some contemporary theories of individuality. The theory of the plural actor by Bernard Lahire argues in a similar vein as Simmel’s model of inclusion, and Niklas Luhmann provides a similar interpretation of modern society’s se-

mantics of individuality as Simmel in his model of exclusion. This demonstrates the vitality of Simmel's thought. Finally, the paper investigates whether these two models are actually two distinct models or whether they can be considered as two complementing aspects of a single model.

Keywords: Simmel, modernity, individual, individuality

János Weiss: Group and Individualization

The paper aims to reconstruct one of the earliest theories of modernity through the analysis of Simmel's early work „On Social Differentiation”. Simmel's theory, however, can be seen as a reaction to *Gemeinschaft und Gesellschaft* by Ferdinand Tönnies. The analysis also shows that the „dialectic of enlightenment” outlined by Adorno and Horkheimer was foreshadowed by Simmel. However, Simmel's theory timeliness is also due to the fact that 1) his work draws attention to the tension between the theory of modernity and the description of social structure and social inequalities; 2) he was first to attribute central theoretical importance to the “stranger”.

Keywords: Simmel, social differentiation, dialectic of enlightenment, modernity, stranger

Zoltán Hidas: The forms and the life

The study reconstructs Georg Simmel's thought as oriented towards a „this-worldly metaphysics” through the analysis of his sociological writings. In this term, the attempts of this author of high sensibility to grasp everyday phenomena philosophically, sociologically, and aesthetically could be subsumed. The starting point of this intellectual movement is the interpersonal world with all its „things”, its axis is the genuine „tragic” of culture, whereas its endpoint is the lastly unspecifiable individual „more than life” of man.

Keywords: everyday life, philosophy of life, formal sociology, tragedy of culture

Domonkos Sik: From the “Intensification of Emotional Life” to “Acceleration Society”. Towards a Social Phenomenology of Depression

The paper has a twofold goal: on the one hand, the late modern characteristics of time consciousness are introduced; on the other hand, its consequences for the emergence of depression are elaborated. In case of the first task the main sources are the analyses of Simmel on classical modernity and the analyses of Rosa on late modernity. Based on their work two ideal-typical patterns of the experience of acceleration are reconstructed. In case of the second task, literature on the phenomenology of depression is applied (e.g. Ratcliff and Fuchs): the notion of intertemporality enables the linking of social phenomenological diagnoses of modernity and particular patterns of mental suffering.

Keywords: time consciousness, depression, phenomenology, classic and late modernity

The article discusses the American reception of Simmel's concept of the stranger. The paper gives a short overview of the context of early American sociology, the significance and channels of the import of European sociological theories. The article points out that both personal relationships and the adaptability of Simmel's concepts played an important role in his American reception. This is especially true for the concept of the stranger, developed in his 1908 treatise on sociology, although his American influence had begun earlier. The paper focuses on Chicago as, due to personal relationships and thematic compatibility, this was the central location of Simmel's American import. The writing discusses the role played personally by Albion Small and Robert E. Park, the leading figures of Chicago sociology, and then moves on to show how Park reinterpreted the stranger in his marginal man concept, and how Schütz adapted it to his phenomenological sociology.

Keywords: Georg Simmel, early American sociology, Chicago sociology, sociology of the stranger, marginal man, Robert E. Park

Ágnes Rényi: *Attraction, Repulsion, Adoption: The French Simmel Reception*

The starting point of the essay is the assumption that the relationship to Simmel is at stake in the intellectual and institutional struggles in the French sociological field. There is a specific dividing line that separates the French school of sociology (Durkheim-school, Bourdieu etc.) on the one side and divergent approaches focusing on individual acting on the other side. This gap explains, among others, the existence of two layers of the French Simmel reception: the manifest one consists in the public discussion and interpretation of Simmel's works and thoughts, while the latent one refers to hidden influences and silent lending. The article highlights three points in the history of the French Simmel reception: first it will present Durkheim's relationship to Simmel, then it will give a quick overview of contemporary trends in the Simmel reception. As it is well known, the initial rapprochement rapidly led to a break-up between Durkheim and Simmel, while in some fields of the contemporary French social science Simmel received an enthusiastic reception. The third part of the essay tries to outline Simmel's influence in Pierre Bourdieu's work, arguing that maybe the two traditions are not as incompatible as many people think.

Keywords: Simmel, Durkheim, Bourdieu, history of reception

Vera Szabari: *Simmel's Reception in Hungarian Sociology Before 1960*

The study gives an overview of how Georg Simmel was received in Hungary before 1960, focussing primarily on his position and role within Hungarian sociology. Simmel continuously published between 1893 and 1912 and – with minor interruptions – also held courses in sociology at the University of Berlin, where he made a considerable impact on many Hungarian students, in particular György Lukács, Béla Balázs and later on Károly Mannheim. Although Simmel was known among the readers of the journal *Twentieth Century* (Husza-

dik Század) right from the beginning (for example, Simmel's mentality can be strongly felt in Lukács's early writings published in Hungary, including in *Twentieth Century*) the approach he represented was not able to break through in Hungarian sociology workshops before the 1970s. I believe this was mainly due to the relationship between those knowing Simmel's theory and those representing Hungarian sociology, whereas yet another reason could well be sociology's position in Hungary, its transformation as well as the difficulties it had to face in terms of legitimacy, the presentation of which – in the context of Simmel's reception in Hungary – is the objective of this paper.

Keywords: Georg Simmel, István Bibó, György Lukács, Karl Mannheim, Hungarian sociology, Twentieth Century

Gábor Gyáni: Who Owes and What Simmel?

Georg Simmel's influence on several succeeding generations of scholars was great indeed, even if it cannot be compared to that of Max Weber's. This, however, was not always to characterize the historians, who made an attempt (in the first half of the 20th century) to construct a unified historical sociology. An eminent example for this could be István Hajnal, who neglected Simmel's entire sociological oeuvre in his elaboration of a theoretical framework eligible for doing historical sociology. The more recent Anglo-Saxon theoretical discourse on modernity also tends to lack to appreciate Simmel's magisterial contribution to the theoretical underpinnings of modern urbanity. The examples mentioned in this context may include Richard Sennett and Marshall Berman. However, the practitioners of social urban history holding an expertise especially in the history of the modern metropolis are fully aware of Simmel's great importance in conceptualizing the modern city. Accordingly, due attention has usually been paid to him in the field both in the Anglo-Saxon and the (continental) European scholarly community. The main reference in that regard has been the concept of the stranger, a notion elaborated by Simmel as being a good indicative of the emergence of a modern socio-psychological urban setting, one that was further refined by Walter Benjamin by introducing the notion of the flâneur some time later.

Keywords: Simmel, György Lukács, István Hajnal, history, flâneur, urban sociology

Towards a Sociology of Informalities

József Böröcz: Informality Rules

This is a verbatim re-publication of a study, first published in English (under the title "Informality Rules") as well as Magyar, twenty years ago. Using some tools of historical-comparative sociology, it argues that informality permeates virtually all aspects of life in Hungarian society. The paper marshals some plausible social-historical considerations that might help understand the rise of this feature to the near-ubiquity. The argument foregrounds economic institutions and processes while, clearly, a similar exploration could be conducted with respect to political and cultural life, elite formation and mass culture as well.

Keywords: Hungarian society, exclusion, informality-formality, Karl Polányi, reciprocity, size, sociality, social change

Call for Discussion about József Böröcz's article 'Informality Rules'

The editors of *Replika* announce a call for discussion on József Böröcz's article entitled 'Informality Rules'. Twenty years after its first publication, the study which builds on methods of historical-comparative sociology is still considerably relevant concerning the decisive role of *informalities* permeating virtually all aspects of the Hungarian society.

Keywords: Informalities, comparative-historical sociology, state socialism, informal capital

Cultural Globalization and Jazz Studies – Interview

Adam Havas: 'No Radical Critique Ever Comes from the Centre' – Interview with Professor Bruce Johnson

The idea of making this interview came from our discussions on the emerging field of diasporic jazz research to which Johnson's contributions in the past two decades are of huge significance. The interview covers a wide range of topics such as the differences between popular music and jazz, cultural globalization, and the centre-periphery positions in academia, especially regarding some institutional aspects and challenges related to the importance of researching diasporic jazz practices. The publication of the interview is conceptually related to the *Replika* Journal's thematic issue (101–102) on jazz studies, therefore it aims to contribute the Hungarian emancipation of the discipline.

Keywords: jazz studies, jazz diaspora, cultural globalization, popular music, centre-periphery relations

Gender and Post-truth

Dalma Feró: Gender and Truth, Gender as Post-truth

Gender is a salient carrier of competing truth and justice claims. It is the basis of very different, even contradictory rights claims (women's, gay or transgender recognition demands, for example), which some right-wing political actors frame as a unified, coordinated lobby. These (and other) gender strategies embody different, conflicting political visions about the regulation of populations and the disciplining of the body. Gender was not invented by liberatory feminist politics, but by the normalizing sexological praxis of the post-war United States, from which a couple of decades later the transgender movement emerged. This latest, and currently highly visible gender strategy does not merely disregard the material embeddedness of recognition issues (as do other forms of recognition politics), but even places sex

difference and its political materiality under taboo. The truth of gender as self-identity, presupposing an immensely individualized concept of the human, completes the devaluation of materiality inherent in the sex/gender distinction, and thereby takes the individualization of truth and justice claims to the extremes. This is a key reason why gender became a principal signifier for the modernist idea of teleological progress and the logical conclusion of post-truth and post-justice tactics construed as a strategy of elite struggles.

Keywords: biopolitics, feminism, gender, intersexuality, justice, post-truth, recognition, reproduction, sex/gender, sexology, transgender, truth

Visual Sociology and Moral Positions

Orsolya Bajusz: Cuteness As a Tool of Depoliticization: Two Hungarian Case Studies

The “Squirrels” and “Mauves” are two activist groups, both dedicated to good causes (helping the homeless, preventing cancer, social justice and preventive healthcare) but mostly they talk about themselves, and in fact, the most important element of their discourse is creating and narrating their own distinction. Meanwhile, they create a fictitious world based on “common sense” rules and alternative facts that justify their own privileged status. Behind the “good cause” most of their activities relate to their own world views, revolve around their own (fictive) identities, and reflect their own desires. I use narrative analysis and visual rhetorical analysis to investigate the mechanism of such depoliticisation and I conclude that most of it is done on the visual and the affective register. I investigate how and when they communicate “rational”, “common sense” statements, and what is the material reality behind them. These groups do the local footwork of transnational political actors (meaning making, distributing cultural scripts such as identity panels and moral axioms), and they legitimise geo- and biopolitical relations of the East-West axis by staking out moral hierarchies.

Keywords: visual studies, affect studies, participatory media, East-West, cuteness

I Just Called To Say I Love You

Csaba Dupcsik: “I Would Cry Because of Happiness” About Ágoston Fáber’s Autotelic Relationships and the Child as ‘Metaproject’

In this debate article the author tries to criticize Fáber Ágoston’s study referred in the title. The most important elements of this critics are the following: 1) It is controvertible how Fáber formulated the ideal types of premodernity and late modernity, while regarding to first modernity as just an interim period. What is more, Fáber’s preferred term to characterize the social order which ‘has determined’ the family structures is the ‘neoliberal (capitalism)’ which he uses for an illegitimately long period. 2) Fáber’s typology of families is

arguable. He uses only two types: the 'durability-orientated teleologic' one, which dominated the premodern era, and the 'happiness-orientated autotelic' one, which has emerged in (late?) modernity. However, even the late modern 'autotelic' family can transform into the teleologic version by birth of the first child, which provokes tensions inside the families. 3) The distinction of the 'ontological revolution' versus 'epistemological counter-revolutionary' seems to be too normative and simultaneously theoretically over-simplifying. Two further implications are questionable. First, to label every attempt to resolve inner tensions of families as manifestations of 'counter-revolutionary' attitudes. Second, the assumption that every (radical) criticism of the social order is a sign of a benevolent, progressive attitude. 4) The social historic argumentation is too weak to support Fáber's theoretical theses.

Keywords: Ágoston Fáber, family concepts, modernity, ontological revolution, epistemological counter-revolutionary

Olga Tóth: Like a Mouthful of Bread. About Ágoston Fáber's Autotelic Relationships and the Child as 'Metaproject'

The present paper argues with all main statements of Ágoston Fáber's publication. Our paper expostulates that nowadays family can be seen as identical with marriage and also the assumption that the base of partner relations would be only romantic love. We suggest to use the broader term of intimacy instead of romantic love. We also argue with Fáber's statement about the uniformity of premodern families and with the assumption that they provided emotional support for its members, whereas nowadays emotional support is sought after outside the family (professionals). Lastly, we suggest to understand the wrecking effect of childbearing on partner relationship besides the constructive effect of it.

Keywords: premodern family, intensive parenting, helicopter parenting

